OS PENSADORES

VII

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

MONOLÓGIO

*

PROSLÓGIO

*

A VERDADE

*

O GRAMÁTICO

PEDRO ABELARDO

LÓGICA PARA PRINCIPIANTES

*

A HISTÓRIA DAS MINHAS CALAMIDADES

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Monologium
Proslogion
Dialogus de Veritate
De Grammatico
Logica Ingredientibus

1.ª edição — maio 1973

SUMÁRIO

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

MONOLÓGIO

Tradução e notas de ANGELO RICCI

Carta ao arcebispo Lanfranco

Ao seu senhor, Padre e Doutor Lanfranco, digno de toda reverência e amor, arcebispo de Canterbury, primaz da Inglaterra, benemérito da Igreja Católica por sua fé e serviços, o irmão Anselmo de Bec, pecador por sua vida e monge pelo hábito.

Desde que tudo há de ser feito com conselho, porém não com um conselho qualquer, mas, como está escrito na Sagrada Escritura: "faze tudo com conselho" e "teu conselheiro seja único entre mil", por isso escolhi um que vós já conheceis. E não entre mil, mas entre todos os mortais, para recorrer a ele nas minhas dúvidas a fim de ensinar-me o que não sei, corrigir-me nos excessos ou aprovar-me nas coisas certas. E, embora não possa utilizar-me dele quanto desejaria, hei de servir-me dele na medida do possível. Há muitos que, apesar de não possuírem vossos dotes de prudência, poderiam suprir com seus conhecimentos a minha falta de experiência e sufragar-me quando a minha ignorância o reclamasse. Mas não conheço nenhum deles, a cuja doutrina e juízo eu possa recorrer com igual confiança e prazer como a vós, e que com idêntica compreensão paternal possa dispor-se a ajudar-me ou a preencher, com alegria, as minhas lacunas.

Sem dúvida tudo o que me concedeis sai do vosso coração paternal, está repleto de sabedoria, revestido de autoridade, saturado de amor. Por isso, o que me vem da vossa pessoa é-me sumamente agradável e inspira-me confiança.

Mas, afinal, por que expor estas coisas a quem já as conhece? Melhor é deixá-las de lado e seguir adiante.

Alguns confrades de hábito, servos vossos e companheiros meus, insistiram muito e freqüentemente para que concordasse em escrever o que podeis ver agora no pequeno prefácio deste trabalho.

Mas com este opúsculo aconteceu que, tanto aqueles para os quais foi escrito, como muitos outros, não apenas pediram para lê-lo, mas também para transcrevê-lo. Eu, porém, estou na dúvida se devo

negar ou conceder o solicitado, pois, no primeiro caso, poderiam odiar-me por considerar-me presunçoso e, no segundo, ignorante.

É por isso que recorro ao meu conselheiro particular: submeto ao vosso juízo este escrito devendo ser examinado, para que com a autoridade desse conselheiro seja retirado o que está mal e venha a ser dado, corrigido, aos que o desejam.

Prólogo

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas idéias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade.

Desejaram, também, que não descurasse responder a eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho.

Comensurando as minhas forças com o empreendimento, procurei, por muito tempo, escusar-me com várias argumentações, pois, sendo as suas exigências bastante grandes para que a matéria fosse acessível, isto aumentava para mim a dificuldade de corresponder aos seus desejos. Vencido, finalmente, pela cansativa insistência dos seus pedidos como pela admirável legitimidade do seu zelo, comecei o trabalho, porém a contragosto, devido à dificuldade da tarefa e à fraqueza das minhas forças. Entretanto, levei-o a cabo com prazer, pelo carinho que lhes devoto, e procurei seguir, quanto pude, o método traçado por eles. Para tanto confortava-me também a esperança de que este escrito ficaria conhecido apenas por aqueles que o encomendaram e que, rapidamente cansados de lê-lo, sepultariam no desprezo e no esquecimento uma obra feita mais para que me deixassem em paz do que para corresponder, com competência, à sua justa curiosidade.

Entretanto, aconteceu, contra minha esperança, e não sei como,

que foram tiradas várias cópias do manuscrito para decorá-lo e conservá-lo por muito tempo, não apenas pelos meus confrades, mas ainda por muitas outras pessoas.

Ao examiná-lo repetidas vezes, nada encontrei que esteja em discordância com os escritos dos padres católicos e maximamente com os de Santo Agostinho. Por isso, se alguém tiver a impressão de que, neste opúsculo, alguma coisa pareça demasiadamente nova ou que não esteja de acordo com a verdade, rogo-lhe não tachar-me, precipitadamente, de inovador presunçoso ou de assertor da falsidade. Leia primeiro o tratado *De Trinitate,* do citado Santo Agostinho, e, depois, julgue o meu opúsculo segundo essa obra. Quando, por exemplo, sustento que a Trindade pode ser considerada como três substâncias, sigo a opinião dos gregos, que admitem três substâncias numa pessoa única, compartilhando, assim, da mesma nossa fé, segundo a qual confessamos três pessoas em uma única substância. Eles, pois, entendem por substância em Deus aquilo que nós entendemos por pessoa.[1]

Tudo o que ali digo, digo-o como um homem que examina e busca, na solidão do seu pensamento, as coisas que anteriormente não havia compreendido: justamente o que os meus confrades queriam e eu desejava satisfazer-lhes.

Outrossim, solicito e rogo com insistência a quem deseje transcrever o opúsculo não omitir este prólogo. Julgo ser de grande utilidade, para compreender o que segue, ler antes com que intenção e método procedeu a dissertação.

Acho também que quem leu primeiro este prefácio não se deixará levar por um julgamento precipitado, se encontrou nele algo que se opõe à sua opinião.

[1] Cf. capítulo LXXIII do *Monológio.* Nos tempos de Anselmo a terminologia filosófico-teológica ainda não estava tão claramente definida como acontecerá depois, na Escolástica. Por isso, ele empresta o mesmo significado à palavra *substância* e à palavra *pessoa.*

CAPÍTULO I

Que há algo sumamente bom, grande e superior a tudo o que existe

Se houvesse alguém que, pelo fato de nunca ter ouvido falar nisso ou por não acreditar, ignorasse existir uma natureza superior a tudo o que existe — a única suficiente por si mesma, em sua felicidade —, e que concede, por sua bondade, à criatura ser aquilo que é, permitindo-lhe, inclusive, ser boa sob algum aspecto; se esse alguém ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais nós cremos com certeza acerca de Deus e das suas criaturas, penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa chegar a convencer-se, ao menos em grande parte, dessas coisas, usando apenas a razão. E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil.

Como todos aspiram a fruir das coisas que julgam boas, nada mais provável que essa pessoa venha, um dia, a dirigir a sua mente para a busca do ser pelo qual são boas as coisas que ela deseja só porque assim as julga e, desta maneira, guiada pela razão e ajudada pelo ser que busca, consiga chegar, através do raciocínio, às coisas que irracionalmente ignoram.[2]

E se, nesta obra, disser algo que não está demonstrado por uma autoridade maior,[3] quero que se entenda de maneira que, apesar de ter sido deduzido como conseqüência necessária por causa das razões que me pareciam certas, nem por isso deve-se considerar absolutamente necessário, mas somente que assim a coisa me parece, no momento.

[2] Traduzi, quanto possível, ao pé da letra, esta passagem pouco clara de Anselmo, com a qual, possivelmente, ele quis dizer que, racionalmente, podem ser conhecidas as coisas que antes eram ignoradas contra toda razão: um pouco de reflexão as teria descoberto com facilidade.
[3] As Sagradas Escrituras.

É fácil que alguém pense em seu íntimo: "Como há um número imenso de bens, cuja múltipla diversidade experimenta-se pelos sentidos corpóreos e discerne-se pela razão, será que devo acreditar que existe um ser único pelo qual, somente, são boas todas as coisas que são boas, ou, ao contrário, umas delas são boas por um motivo e, outras, por outro motivo?" [4]

Para qualquer um que queira prestar atenção, é certo e evidente que todas as coisas, entre as quais haja uma relação de mais ou de menos ou de igualdade, são assim em virtude de "algo" que não é diferente, mas o mesmo, em todas elas, não interessando se aquilo que se encontra nas coisas esteja em proporção igual ou desigual. [5] Com efeito, todas as coisas que são ditas justas entre si ou, mais ou menos justas, em relação a outras, não podem ser entendidas dessa forma a não ser em relação à justiça, que não é algo diferente nas diferentes coisas. Sendo, portanto, certo que todas as coisas, quando comparadas entre si, apresentam-se boas no mesmo grau ou em grau diferente, é necessário que elas sejam boas por um "algo" que é o mesmo em todas, embora às vezes pareçam sê-lo umas por um motivo e, outras, por outro. Um cavalo, por exemplo, parece ser bom por dois motivos: por ser forte e por ser veloz. Mas, embora o cavalo seja bom pela força e pela velocidade, não parece, com isso, que a força e a velocidade possam ser o mesmo. Ainda: se o cavalo é bom enquanto é forte e veloz, então por que um ladrão, forte e veloz, é mau? Evidentemente deve-se dizer que o ladrão é mau porque danoso e o cavalo bom, porque útil. [6] Na verdade, nada sói julgar-se bom senão por alguma utilidade, como acontece com a saúde e aquilo que lhe diz respeito; ou por sua honestidade, como é o caso da beleza e daquilo que a fomenta. Mas, como esta demonstração não pode ser destruída por nenhum meio, é necessário deduzir, também, que tudo o que é útil e honesto, se realmente é bom, é bom por aquilo pelo qual é bom tudo o que é bom.

Quem poderia pensar, entretanto, que não seja um grande bem aquilo pelo qual todas as coisas são boas? De fato ele é bom por si mesmo, pois todos os outros bens derivam dele. Por isso, conclui-se que os restantes bens não procedem de si mesmos e, sim, de outro e

[4] Explícita distinção entre experiência sensível e conhecimento racional.
[5] O predicado que expressa o grau diferente de uma qualidade das coisas implica um "quid" em que elas se encontram: assim, as coisas que são boas por motivos diferentes devem convergir na bondade.
[6] A força e a bondade são qualidades boas quer no cavalo, quer no ladrão. Ruim é o ladrão que faz delas uso impróprio.

que ele é o único bem por si mesmo. Mas, o bem que deriva de outro não é igual ao que é bom por si, nem maior do que ele. Único bem supremo só será, portanto, aquele que é soberanamente bom por si, porque somente aquilo que supera aos outros de tal maneira a não ter nem igual nem superior é supremo. Ora, o que é soberanamente bom também é soberanamente grande. Existe, então, alguma coisa que é soberanamente grande, vale dizer, sumamente superior a todas as outras que existem.

CAPÍTULO II

Sobre o mesmo assunto

Mas, assim como vimos existir um ser soberanamente bom, pois todas as coisas são tais devido a um bem único, da mesma maneira devemos necessariamente induzir que há também um ser soberanamente grande,[7] pois todas as coisas que são grandes devem-no a um ser que é grande por si. Ele é grande não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que quanto maior é, mais digno e melhor é, como acontece com a sabedoria. E, desde que não pode haver nada sumamente grande se não é sumamente bom, decorre que deve existir um ser que, igualmente, é o maior e o melhor, isto é, sumamente superior a todas as coisas.

CAPÍTULO III

De como há uma natureza pela qual existe tudo o que existe: ela existe por si e é sumamente superior a todos os seres

Ainda: não apenas tudo o que é bom e grande é assim em virtude de uma única e mesma coisa, mas parece também que tudo o que existe exista devido a uma única e mesma coisa. Com efeito, tudo o que

[7] O adjetivo *grande* deve ser entendido aqui não no sentido espacial, mas no sentido qualitativo, como, aliás, explica o próprio Anselmo no período que segue.

existe ou provém de algo ou deriva do nada. Mas o nada não pode gerar nada e sequer é possível pensar que algo não seja gerado senão por algo. Portanto, tudo o que existe só pode existir [gerado] por algo.

Assim sendo, tudo o que existe é gerado: ou por uma causa só ou por muitas. Se por muitas, elas, ou convergem num princípio único pelo qual todas as coisas existem, ou existem por si, ou criaram-se mutuamente. Mas se muitas coisas procedem do mesmo princípio já não têm origem múltipla, e, sim, única, e se existem cada uma por si mesma, deve-se supor, então, a existência de uma força, ou natureza, que possui a propriedade de existir por si, da qual as coisas tiraram a propriedade de existir por si. Neste caso, porém, não resta dúvida de que são aquilo que são devido àquela causa pela qual possuem a propriedade de existir por si mesmas. Portanto, é mais acertado dizer que existem todas por um princípio do que por vários, pois, sem ele, não poderiam subsistir.

No que diz respeito à existência de muitas coisas por criação mútua, repugna à razão, por completo, que algo possa ser gerado por aquilo a que deu o ser. Não acontece nem com as coisas relativas[8] que uma seja gerada pela outra, mutuamente. Com efeito, o dono e o escravo são tais, respectivamente um ao outro, pelas suas condições relativas; mas como pessoas às quais aplicamos essas qualificações, eles não existem em virtude de um ter gerado o outro, por criação mútua; e as próprias relações que há entre eles não são produzidas por uma ação recíproca, porque só existem devido aos sujeitos[9] aos quais as atribuímos.

Se, portanto, todas as coisas que existem derivam dessa mesma causa, não há dúvida de que ela é única; e que existe por si. E, se tudo o que existe procede de uma causa única, é necessário que ela exista por si e o resto derive a sua origem de outra. Mas tudo o que se origina de outro é menor do que a causa que produz todos os seres e que só existe por si. Assim, o que existe por si mesmo é superior a todas as coisas. Há, pois, uma causa que, única, é superior a todas as coisas existentes.

Mas, aquilo que é superior a todas as coisas, e que comunica o ser, a bondade e a grandeza a tudo o que é bom e grande, torna-se necessário que seja sumamente bom e grande e que esteja soberanamente acima de todas as coisas que existem.

[8] *Relativo* é aquilo que não existe por si, mas depende de outro. *Absoluto,* ao contrário, é aquilo que existe por si mesmo.
[9] Isto é: existem apenas enquanto existem os sujeitos que têm relações entre si.

Conclui-se, assim, que deve haver um ser perfeitamente bom e grande; enfim, superior a todas as coisas, quer se denomine ele essência, substância ou natureza.[10]

CAPÍTULO IV

Sobre o mesmo assunto

Ainda: se alguém examinar a natureza das coisas, queira ou não queira, haverá de convir que nem todas podem ser colocadas no mesmo plano de dignidade; mas, ao contrário, umas delas distinguem-se pela diferença de graus.

Com efeito, quem duvidasse que é melhor, por sua natureza, o cavalo que a madeira, e o homem melhor ainda que o cavalo, não seria digno de ser chamado homem. Se, entretanto, não é possível duvidar que algumas naturezas sejam melhores que outras, a razão, todavia, convence-nos haver, entre elas, uma que é tão superior às demais que não admite nenhuma que lhe seja superior.

Com efeito, se a distinção dos diferentes graus fosse infinita de forma a haver sempre um ser superior aos outros, dever-se-ia concluir que não haveria um limite naquela multiplicidade de naturezas. Mas, como um raciocínio deste tipo é tão absurdo quanto quem o formulasse, é lícito induzir que há, necessariamente, uma natureza, cuja superioridade se afirma de modo a não poder ser inferior a nenhuma outra.

Essa natureza, contudo: ou é única ou há várias do mesmo gênero, iguais entre si. Porém, as coisas não podem ser múltiplas e iguais, entre si, por motivos diferentes, e, sim, por um só e idêntico motivo, que as torna igualmente grandes. Esse motivo: ou é aquilo pelo qual receberam a existência, isto é, a sua essência, ou algo diferente da sua essência. Se não for outra coisa que a sua essência, então, como não há várias essências mas uma só, também não haverá várias naturezas, mas apenas uma. E aqui, entendo por natureza o mesmo que por essência.[11] Se depois, aquele "algo" de idêntico, pelo qual essas várias naturezas são grandes, é diferente da essência das coisas, elas

[10] Veja-se a nota colocada no fim do *Prólogo*. Outrossim observe-se como, em Anselmo, se afirma, sempre energicamente, o comportamento de dar realidade às essências conceituais.
[11] Veja a nota colocada no fim do *Prólogo*.

serão menores do que aquilo que lhes comunicou a grandeza porque, tudo o que é grande por comunicação de outro, evidentemente é menor do que aquilo donde recebeu a grandeza. Elas, portanto, não são tão grandes que não admitam nada acima de si.

Outrossim, se não é possível que essas naturezas sejam iguais e supremas, nem por parte da sua essência nem por parte de um ser estranho, resulta que não podem, de maneira nenhuma, existir. Resta, portanto, essa natureza única, de tal forma superior a todas, que não admite ser inferior a nenhuma outra. Há, pois, uma natureza superior a tudo o que existe. Isto, porém, não pode verificar-se a não ser que ela exista por si mesma e tenha comunicado a existência a tudo o resto, porque — como há pouco a razão nos demonstrava — aquilo que é por si, e pelo qual todas as coisas existem, é superior ao resto. Ora, esse ser supremo, existente necessariamente por si e que comunica a existência a tudo, ou é único ou há vários. Mas é evidente que não pode haver vários seres supremos. Disso se conclui que há uma natureza ou substância que é boa e grande por si, que é o que é por si, e pela qual existe a bondade e a grandeza e tudo o que há; e ela é o bem supremo, a grandeza suprema, o ser soberano ou subsistente, isto é, o ser por excelência entre todos os seres.

CAPÍTULO V

Assim como esta natureza existe por si e as outras por ela, assim ela procede de si mesma e, as outras, dela

Visto serem aceitáveis as conclusões alcançadas até agora, torna-se útil indagar se essa natureza suprema e todas as coisas que existem derivam necessariamente dela e existem necessariamente por ela.

Está claro poder-se afirmar que aquilo que deriva *de* uma coisa existe também *por* esta coisa; e o que existe *por* uma coisa, *também* existe *da* mesma coisa, assim como, por exemplo, dir-se-ia de um objeto que é *de* tal matéria e *por* tal artífice porque recebeu a existência *de* e *por* ambos, embora existir *pela* matéria e *da* matéria seja diferente de existir *pelo* artífice e *do* artífice.[12]

[12] O artífice é, pois, causa eficiente; a matéria, causa material. Mas essa diferença não tem sentido, ao tratar-se da natureza suprema, porque todas as coisas existentes derivam *d*ela e existem *por* ela, sob todos os aspectos. Anselmo esclarecerá isso nos capítulos sucessivos.

Disso decorre que todas as coisas que existem são aquilo que são *por* essa natureza suprema e que ela existe *por* si mesma, enquanto as demais existem *por* algo diferente delas mesmas. E vice-versa: tudo o que existe, deriva *de* essa mesma natureza suprema, quando, ao contrário, as outras coisas decorrem *de* algo diferente delas; e ela, no entanto, procede *de* si mesma.[13]

CAPÍTULO VI

Que essa natureza transitou ao ser sem a ajuda de nenhuma causa, e, no entanto, ela não existe do nada e pelo nada. De que maneira deve ser entendido que ela é por si e de si

Como a expressão "existir por algo e de algo" nem sempre tem o mesmo sentido, faz-se mister indagar com maior atenção de que maneira todas as coisas existentes podem existir pela natureza suprema ou derivar dela, e como tudo aquilo que existe por si mesmo ou por outro não pode ter o mesmo modo de existir.

Examinaremos, em primeiro lugar, e em particular, a natureza suprema que existe por si e, sucessivamente, trataremos dos seres que existem em virtude de outro, diferente deles mesmos.

Sendo, portanto, certo que essa natureza suprema é por si mesma tudo aquilo que é, e que as outras coisas são aquilo que são devido a ela, devemos perguntar: De que modo pode, essa natureza, existir por si mesma?

Tudo aquilo que se diz existir por algo existe: ou por uma causa eficiente, ou pela matéria ou por qualquer outro elemento funcionando como meio instrumental. Mas tudo isso, produzido por um desses três meios, deriva de outra coisa e, assim, é posterior e menor, sob vários aspectos, do que aquilo que lhe confere a existência. Ora, a natureza suprema, de maneira absoluta, não deriva de outra e não é

[13] É extremamente difícil, para não dizer impossível, reproduzir com exatidão, em português, a sutileza das preposições latinas "ex" e "per" (traduzidas respectivamente com "de" e "por") usadas pelo autor. Enquanto o "ex" latino implica fundamentalmente o sentido de "de dentro para fora", o "de" português expressa quase sempre uma derivação externa. Assim, o "per" latino poderá significar igualmente as locuções portuguesas "em favor de", "por meio de", "através de", "por causa de". Devido a isso, talvez seja oportuno frisar que "o ser de si" e "por si" (a *aseidade)* é próprio apenas do ser único. Os demais seres têm, todos, origem dele. Este o motivo por que tomei a liberdade de escrever *de* essa em vez de dessa.

posterior a si mesma ou menor do que ela própria ou do que qualquer outra coisa. Disso decorre que ela não pode ter sido feita nem por si mesma, nem por outro ser; e nem ela nem outro ser é a matéria donde tirou a existência; nem ela ajudou a si mesma, nem outro ajudou-a a ser aquilo que não era.

E então? Tudo aquilo que não tem causa eficiente nem matéria anterior ou que não deve a sua existência à ajuda de outro parece dever considerar-se o nada ou, se é algo, existir do nada e pelo nada. Ora, segundo os princípios já expostos à luz da razão, penso ter demonstrado que essas condições não se aplicam à natureza suprema. Entretanto, não omitirei nada que possa oferecer a prova dessa proposição.

Com efeito, como esta meditação me levou a uma grande e prazerosa alegria, não devo negligenciar nenhuma objeção, ainda que simples e fátua, que se me apresente ao longo da discussão. Assim, afastando toda dificuldade, por pequena que seja, avançarei com maior segurança nas sucessivas argumentações, caso precise persuadir alguém, como está no meu propósito, acerca do que estou discutindo, e qualquer inteligência, embora pouco perspicaz, poderá assim penetrar com facilidade as coisas que ouve expor.

Que aquela natureza, portanto, sem a qual não há nenhuma outra coisa, possa ser considerada o nada é tão falso quanto é absurdo afirmar que tudo o que existe não existe. Igualmente não é possível pensar que tenha sido feita do nada porque é completamente incompreensível que algo exista pelo poder criador do nada. Mas, vamos supor que derive do nada: derivaria, então: ou por si, ou por outro ser ou pelo nada. É evidente, porém, que do nada nada emana. Logo, deveria ter saído do nada ou por sua própria força ou pela força de outro ser. Se fosse pela sua própria força, esta existiria anteriormente àquela natureza e tornaria esta natureza anterior a si mesma. Mas, já o demonstramos, a natureza suprema não pode ser anterior a si mesma e, assim, ela não pode ter saído do nada por sua própria virtude. Se, depois, quiséssemos admitir que fora criada do nada pela ajuda de outro ser, então ela não seria a máxima entre todas as coisas e, sim, inferior, pelo menos a uma; e não existiria por si mesma, mas devido a outra.

Ainda: se ela derivasse do nada por meio de alguma coisa, esta coisa que lhe deu a existência deveria ser um grande bem por ter causado um bem tão grande. Mas não pode haver nenhum bem anterior àquele sem o qual não há bem: e este bem, sem o qual não existe bem nenhum, é evidente que só pode ser a natureza suprema, de que esta-

mos tratando. Coisa alguma, portanto, nem se processada na inteligência,[14] existiu e ajudou essa natureza a derivar do nada.

Finalmente, se a natureza suprema derivasse do nada ou tivesse sido gerada pelo nada, é evidentíssimo que ela: ou não seria aquilo que é por si e em si, ou se identificaria com o nada. Duas alternativas, cuja falsidade é supérfluo demonstrar.

Apesar de a substância suprema não ter sido criada por uma causa eficiente, nem formada por alguma matéria, nem ter recebido auxílio externo para existir, nem, por isso, ela provém, portanto, do nada ou foi gerada pelo nada: tudo o que ela é, é por si mesma e de si mesma.

Então como haverá de entender-se que ela é por si e de si, se não foi criada e não é a matéria donde saiu e não recebeu ajuda alguma para transitar ao ser?

Eu creio que se deva compreender no mesmo sentido e da mesma maneira com que se compreende quando dizemos que a luz ilumina, iluminando por si e de si mesma. De fato a relação que há entre luz, iluminar, iluminando, corresponde à que se estabelece entre essência, ser e ente,[15] isto é, existente ou subsistente.

Portanto, a essência suprema, o ser soberano, o ente absoluto, isto é, sumamente existente ou sumamente subsistente, mantém as mesmas relações que luz, iluminar, iluminando.[16]

CAPÍTULO VII

Como todas as coisas recebem a existência de e por essa natureza suprema

No que diz respeito a todos os seres existentes por uma causa distinta deles mesmos, resta-nos, agora, esclarecer como tenham sido criados pela substância suprema; se, isto é, ela os produziu completamente ou foi a matéria de todos.[17]

[14] Existir na inteligência não é a mesma coisa que existir na realidade. Essa distinção que, como se vê, Anselmo já coloca claramente, se tornará a arma de combate com que os seus adversários procurarão destruir o seu famoso argumento ontológico, exposto no *Proslógio*.

[15] O texto latino diz: *sic se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens*.

[16] O autor usa três palavras latinas que têm a mesma raiz: *lux, lucere, lucens* para dar a idéia de como, na natureza suprema, se compenetram a essência e a existência: *essentia et esse et ens,* também, três palavras com a mesma raiz.

[17] Isto é, se foi causa eficiente ou causa material.

Inútil perguntar-se aqui se as coisas foram criadas por ela no sentido em que as tenha ajudado a existir usando de outro ser como de causa agente ou de matéria preexistente. Demonstramos, há pouco, ser absurdo que a natureza suprema crie através de outro e não diretamente, como causa principal.[18] Por isso, penso dever-se indagar, antes de mais nada, se todas as coisas criadas por um ser diferente delas mesmas tenham sido originadas de alguma matéria.

Não duvido que esta imensa mole de coisas que é o universo, com todas as suas partes, seja formada de água, terra, ar e fogo.[19] Ora, estes quatro elementos podem ser pensados sem a forma que têm nas coisas visíveis, de maneira a poder-se considerar a sua natureza, indeterminada e confusa, como matéria de todos os corpos em suas formas distintas. Não é disto que eu duvido, repito, mas quero saber de onde provém a matéria do universo, da qual estamos falando. Se, pois, ela procede de outra, na verdade, esta outra é que é a matéria do universo corpóreo. Se, portanto, o universo das coisas visíveis e invisíveis se origina de alguma matéria, não apenas não poderá existir, mas sequer poderá dizer-se que derive de outra matéria que não seja uma destas: ou da natureza suprema, ou de si mesma, ou de uma terceira essência, que seria, sem dúvida, o nada. De fato não é absolutamente possível pensar que existam outras coisas afora estas duas: aquela que é a máxima entre todas, existente por si mesma, e aquelas que formam o conjunto do universo, e que não existem por si, mas devido àquela que é a máxima entre todas. Isto porque, aquilo que, de maneira nenhuma, tem existência, pode ser matéria de algo.

Por outro lado, o universo também não pode ter-se originado da sua própria natureza porque ela, por sua vez, não existe por si. Se isso pudesse acontecer, o universo, sob certo aspecto, existiria por si e, ao mesmo tempo, por causa de uma outra coisa, diferente daquela que criou tudo. E, assim, o ser que criou todas as coisas existentes não seria mais o único, o que é completamente falso. Outrossim, tudo o que tem origem de alguma matéria é constituído por algo diferente de si e é posterior a ela. Mas, como nada pode derivar de si mesmo e ser posterior a si mesmo, decorre que não há coisas que possam originar-se, materialmente, de si mesmas. Se, finalmente, algo pudesse

[18] Cf. capítulos III e IV.
[19] Cita as *quatro raízes* que Empédocles colocou como fundamento da matéria do mundo, por entendê-las como elementos originais, de cuja mistura e separação resultaria o vir-a-ser do mundo. Dessa teoria grega, a Escolástica aceitou somente a doutrina dos quatro elementos.

originar-se da matéria da natureza suprema, então haveria algo inferior a ela, o que tornaria o bem supremo sujeito a mudar e a corromper-se, o que é infame afirmar. Como tudo o que é distinto da natureza suprema é menor do que ela, é impossível que algo derive dela, desta maneira.

Ainda: o que pode mudar e corromper o bem supremo, não resta dúvida de que não pode ser o bem. E se houvesse alguma natureza inferior, formada da mesma substância do bem supremo — desde que nada existe que não derive da essência suprema —, o bem supremo ficaria corrompido e mudado por essa mesma natureza. Assim, a essência suprema, que nada mais é do que o bem supremo, de maneira alguma seria o bem, o que é inadmissível. Portanto, nenhuma natureza inferior está constituída pela matéria da natureza suprema. Se, desta maneira, resulta que a essência daquelas coisas que derivam de outra não provém da matéria da essência suprema, nem de si próprias, nem de outro ser, devemos concluir que não derivam de nenhuma matéria.

Por esse motivo, como tudo o que existe deve-se à essência suprema e nada pode haver sem que ela seja causa eficiente ou material, decorre necessariamente que, salvo ela mesma, não há nada que não seja produzido pela sua ação. E como nada existe ou existiu, afora ela mesma e as coisas que produziu, absolutamente nada ela pôde fazer por meio de outra coisa ou instrumento ou auxílio, mas só por si mesma. E tudo o que fez, não há dúvida de que o fez de algo, como da matéria, ou do nada. Portanto, vê-se clarissimamente que a essência de todas as coisas, não derivadas da essência suprema, foi feita por aquela natureza suprema, e sem nenhuma matéria prévia; e não há dúvida de que ela produziu, por si só, por si mesma e do nada, o imenso universo das coisas, esta numerosa multiplicidade de seres, formando-a tão estupendamente bela, tão proporcionalmente variada, tão harmoniosamente diversificada.

Capítulo VIII

Como há de ser compreendido que ela criou tudo do nada

Mas, ao falar-se do *nada,* apresenta-se uma dúvida.

Todo ser que produz outro é causa daquilo que origina e faz-se

mister que toda causa preste uma ajuda qualquer à essência do seu efeito.

Esse princípio está tão consagrado pela experiência que não seria possível tirá-lo da mente de ninguém por meio da discussão, apenas mediante engano.

Se, portanto, alguma coisa foi feita do *nada,* o *nada* é a causa daquilo que foi produzido. Mas, de que modo aquilo que não possui existência pode oferecer ajuda a algo para transitar ao ser? E se o *nada* não pode oferecer nenhuma ajuda, como persuadir a alguém que uma coisa consegue originar-se do *nada?* De que modo persuadi-lo?

Mais ainda. O *nada* ou é alguma coisa ou não é nenhuma. Se é alguma coisa, então tudo o que saiu do *nada* foi feito de algo. Mas, ao contrário, se não é nenhuma coisa, fica incompreensível como algo possa ser feito do *nada,* que é carência de tudo: do *nada, nada* se origina, como sói dizer-se comumente. Donde se conclui que tudo aquilo que foi feito recebeu a origem de algo, pois uma coisa é feita de algo ou de *nada.* Pense-se, então, o *nada* como sendo alguma coisa ou nenhuma, porém fica evidente que tudo o que foi feito origina-se de algo.

Esta conclusão, entretanto, se certa, vem contrariar quanto foi afirmado anteriormente[20] porque, assim, aquilo que não era *nada* se tornará algo e aquilo que era o ser supremo se tornará *nada.*

Realmente, eu, depois de encontrar uma substância suprema, cheguei à conseqüência, através do raciocínio, de que todas as coisas foram feitas por ela e feitas de tal forma que as criou, inegavelmente, sem nenhuma outra causa pela qual elas pudessem existir. Ora, se aquilo donde elas foram extraídas, e que eu julgava ser *nada,* é, ao contrário, algo, evidentemente tudo aquilo que eu acreditava ter descoberto acerca da essência suprema é *nada.*

Prometi não deixar escapar, nesta meditação, nenhuma objeção possível, por insensata que pareça: então, o que haveremos de entender por *nada?*

Há, creio, três maneiras de resolver esta dificuldade que se manifesta quando dizemos que uma coisa é feita do *nada.* A primeira é aquela de dizer que uma coisa é feita do nada, mas, ao contrário, entender que não está absolutamente feita, como, por exemplo, acontece quando, indicando um homem que está calado e perguntamos a alguém: "O que é que está dizendo?" e temos a resposta: "Nada",

[20] Cf. capítulo anterior.

vale dizer, está calado. Não fala. Através desta maneira, a quem nos perguntasse acerca da essência suprema e daquilo que não existe ou nunca existiu, de que foi feito, a resposta correta é: "de nada"; isto é, não foi feito.

Nesse sentido a resposta, porém, não se aplica a nenhuma das coisas que foram feitas.

A segunda maneira é aquela que poderia ser indicada como verdadeira, mas na realidade é falsa. Costuma-se dizer que uma coisa foi feita do nada para significar que está feita daquilo que não é, verdadeira e absolutamente, o nada. Neste caso estamos supondo que o nada, de certo modo, seja verdadeiramente algo, donde uma coisa possa tirar sua origem. Mas, neste sentido, a expressão é falsa e sempre implica o impossível e a contradição.

Finalmente, a terceira maneira consiste em dizer que algo foi feito do nada para significar que a coisa realmente foi feita sem que exista, entretanto, nada que possa originá-la. Fala-se, assim, por exemplo, de um homem oprimido pela tristeza sem motivo: "está triste", dizemos, "por nada".

Se entendermos neste último sentido o que expusemos acima (a saber: que, salvo a essência suprema, todas as coisas que derivam dela foram criadas por ela do nada, isto é, que não foram feitas de algo), a nossa conclusão estará de acordo com as premissas e não decorrerá dela nenhuma contradição. Assim, sem nenhum inconveniente ou contradição poder-se-á dizer que as coisas feitas pela substância criadora foram feitas do nada, do mesmo modo que costumamos nos referir a um homem que, de pobre, ficou rico ou que, depois da doença, recobrou a saúde, querendo significar, com isso, que ele agora é rico e, antes, não possuía nada, ou que, agora, tem a saúde que, antes, não tinha. Assim, também sem inconvenientes pode ser entendida a afirmação que a essência criadora fez a universalidade das coisas do nada, ou que o universo foi criado, por meio dela, do nada. O que vale dizer que todas aquelas coisas que antes não existiam, porque eram nada, agora são algo.

Com esta mesma expressão com que se afirma que ela fez todas as coisas ou que todas as coisas foram feitas por ela, compreende-se que, quando ela criou, criou efetivamente algo, e que quando as coisas foram criadas, realmente elas tornaram-se algo. Assim, quando vemos alguém, de condição bastante humilde, ser elevado por outro a grandes honras e riquezas, dizemos: — Sicrano foi feito do nada por

fulano; isto é, aquele homem, que antes era considerado um nada, chegou a ser alguém pela ação de outro.[21]

CAPÍTULO IX

Que as coisas que foram feitas do nada eram, no entanto, algo antes de sua criação com referência à razão do criador

Mas aqui parece-me divisar a necessidade de examinar com certo cuidado em que sentido é possível dizer que as coisas não eram nada antes de serem feitas.

Com efeito, não se pode fazer uma coisa qualquer, se já não se encontra, na inteligência de quem pretende fazê-la, o modelo, ou para falar mais exatamente, a forma, a semelhança, a norma da coisa a ser feita.

É evidente, portanto, que antes que todas as coisas fossem feitas, já existia na inteligência da natureza suprema a essência, a qualidade, a maneira de como haveriam de ser. Por isso, aquelas coisas que foram feitas nada eram antes de serem feitas, no sentido em que não eram aquilo que agora são, nem existia uma matéria de que haveriam de ser feitas; todavia, elas eram algo em relação à razão de quem cria; razão pela qual, e segundo a qual, seriam feitas.

CAPÍTULO X

Que aquela razão é, por assim dizer, uma certa maneira de falar as coisas, assim como faz o artífice antes de compor sua obra que, primeiro, a expressa dentro de si

Mas, a forma das coisas, preexistentes na razão suprema aos seres criados, que haveria de ser se não uma maneira de dizer as mes-

[21] Neste capítulo Anselmo procura resolver as dificuldades que a antiga fórmula *nihil de nihilo* pareceu-lhe opor à tese cristã de que a essência suprema (Deus) criou todas as coisas do nada.

mas em sua razão, assim como faz o artífice, antes de realizar uma obra, que a concebe e a expressa em sua imaginação? Por "dizer na mente ou na razão" entendo aqui não aquilo que acontece quando pensamos nas palavras que indicam as coisas, mas quando divisamos as mesmas diretamente, sejam elas futuras ou já existentes, pela força do pensamento.

O uso contínuo ensina-nos que é possível *falar uma coisa* de três maneiras: ou dizendo a coisa por signos sensíveis, vale dizer, percebidos pelos sentidos corpóreos, portanto, pela sensibilidade; ou representando esses signos, que são sensíveis externamente, de uma maneira não sensível, mediante o pensamento; ou não usando destes signos, nem sensivelmente nem de maneira não sensível, mas dizendo as coisas dentro de nossa mente com a imaginação, reproduzindo as formas corpóreas, ou com a atividade racional, conforme a diversidade das próprias coisas. Com efeito, eu posso pensar um homem de uma maneira distinta quando digo a palavra *homem* para significá-lo; ou diferente, quando considero tacitamente esse nome na minha mente; e diferente, quando esse mesmo nome é intuído pela mente através de uma imagem corpórea ou mediante uma imagem mental. Mediante uma imagem corpórea, quando a mente representa a si mesma a figura sensível dele; mediante uma imagem mental, isto é, quando pensa a essência universal dele, que é a de ser animal, racional, mortal.

Cada uma destas três diferentes maneiras de falar tem a sua própria palavra; mas as palavras daquela expressão que coloquei como terceira e última, quando se referem a coisas conhecidas, são naturais e sempre iguais entre todos os povos.[22] E, como todas as restantes palavras foram inventadas por meio destas, quando estas estão presentes, nenhuma outra palavra é necessária para conhecer a coisa; mas quando estas faltam, porque é impossível usá-las, não há outro meio que sirva para dar a idéia das coisas. Poder-se-ia dizer, sem cair *no absurdo*, que essas palavras são tanto mais verdadeiras quanto mais se parecem com as coisas das quais são palavras e com quanto maior eficácia as expressam. Com efeito, salvo aquelas coisas das quais nos servimos, em lugar de seus nomes, para significá-las, como é o caso de alguns sons, por exemplo, a vogal *A;* salvo estas, dizia,

[22] Trata-se da palavra que formulamos em nós mesmos ao imaginarmos os seres abstratamente, ou quando pensamos em sua essência universal. É a palavra da linguagem universal, que todos os homens compreendem porque não se expressa com os signos convencionais das diferentes línguas, mas é a palavra íntima da mente que todos os homens compreendem porque expressão mental, não articulada sonicamente. Não seria esta a palavra da poesia? Do "fazer" mais absoluto?

nenhuma outra palavra parece ser tão parecida com a coisa da qual é palavra, e exprimi-la tão plenamente, como aquela semelhança[23] que a mente de quem pensa formula em seu íntimo por meio da imaginação. É justo, portanto, dizer que essa palavra deve ser considerada a mais própria e a principal da coisa. Por isso, se nenhuma palavra, que expressa uma coisa qualquer, se aproxima suficientemente de seu objeto como aquela que usa signos semelhantes; se não pode haver expressão mais fiel das coisas futuras e das já existentes do que aquela que está na mente, devemos concordar, então, que a substância suprema falou as coisas de uma maneira análoga a esta, antes que as coisas existissem, para que elas pudessem ser criadas por seu meio, e que a substância suprema continua a falá-las, após tê-las criado, para que possam ser conhecidas por seu meio.

Capítulo XI

Como a comparação com o artífice está longe de ser exata

Embora seja certo que a substância suprema, antes de criar cada coisa de acordo com sua palavra íntima, a tenha dito dentro de si, de maneira semelhante àquela com que o artífice concebe, primeiro, em sua mente a obra que, depois, executa de acordo com sua idéia, entretanto enxergo, nesta semelhança, uma diferença bastante grande.

A substância suprema, na verdade, não tirou certamente, de alguma parte, a matéria para compor, nela, a forma das coisas a serem feitas, nem para fazê-las como elas são. O artífice, ao contrário, não pode conceber, através da sua imaginação, uma coisa corpórea a não ser que ela, em seu conjunto ou em suas partes, já se tenha deixado conhecer, de alguma maneira, por meio de outras coisas. Ele não consegue, também, executar a obra assim imaginada, se lhe faltar *a matéria* ou o resto que se faz necessário para que a obra imaginada possa ser realizada. Embora, pois, o homem, por meio do pensamento ou da pintura, chegue a representar um animal como não existe em parte nenhuma, todavia, ele só conseguirá seu propósito reunindo aquelas partes do animal que imprimiu na memória através de outras coisas

[23] Noção da coisa.

conhecidas anteriormente. Assim diferem, uma da outra, as palavras das obras a serem feitas, na substância criadora e na mente do artífice: aquela da substância suprema não foi tirada de parte alguma, não recebeu ajuda de outros, mas foi suficiente por si, como causa primeira e única, para levar a efeito a obra; esta, a do artífice, ao contrário, não é nem primeira nem única, nem suficiente sequer para iniciar a obra.

Disso decorre que as coisas que foram criadas por aquela[24] de forma alguma são diferentes daquilo que são, devido a ela; mas, ao contrário, as coisas feitas pelo artífice não poderiam existir se já — anteriormente — não fossem algo, diferente da palavra do próprio artífice.[25]

CAPÍTULO XII

De que maneira a palavra da essência suprema é a própria essência suprema

Considerando, porém, que a razão nos mostra, com plena evidência, que tudo aquilo que a substância suprema fez derivou de si mesma e não de outro, e que criou todas as coisas mediante a sua palavra íntima, dizendo-as uma por uma, com palavras diferentes, ou todas de uma vez, com uma palavra só,[26] quem poderia hesitar em concluir que a palavra da suprema essência é a própria essência suprema?

Julgo, portanto, não dever desconsiderar-se, por negligência, esta palavra. Entretanto, antes de tratar dela, acho oportuno indagar, com atenção, algumas propriedades dessa mesma substância suprema.

[24] Entenda-se: palavra ou substância suprema.

[25] Procurei traduzir com a maior clareza possível, mas o texto latino é extremamente sintético, opondo sérias dificuldades para uma tradução fluente. O pensamento de Anselmo é o seguinte: os produtos do artífice humano não poderiam existir se ele já não possuísse, em sua mente, a locução, ou a imaginação, que ele não criou por si e para si, e os diferentes materiais de que necessita para fazer a obra. O Artífice divino, no entanto, deriva tudo do seu próprio *fiat* criador, inclusive as formas das coisas. O artífice humano, neste caso também, nada mais faz do que associar e dissociar, de maneira variada, os elementos adquiridos por meio das percepções anteriores, e, assim, consegue dar forma à sua obra, em termos práticos.

[26] Também neste ponto Anselmo não se afasta do pensamento do seu mestre Santo Agostinho, que, na *Interpretação Literal da Bíblia,* sustenta que os Sete Dias da criação, dos quais nos fala a Bíblia, na realidade, foram um mesmo indivísivel instante. Somente para que o povo pudesse melhor compreender a obra divina, esta foi apresentada, pelo escritor sagrado, como distinta em sete dias.

Capítulo XIII

Assim como todas as coisas foram criadas pela essência suprema, assim também vivem por causa dela

Fica, portanto, claro que tudo aquilo que não se identifica com a natureza suprema foi feito por ela. Ora, ninguém, a não ser um insensato, pode pôr em dúvida que todas as coisas criadas vivem e continuam a existir, enquanto existem, porque essa mesma substância as conserva, e que continuam recebendo o ser daquela que as fez do nada. Com efeito, por uma razão completamente semelhante àquela que nos permitiu concluir que todas as coisas que existem, existem por uma única causa, que única existe por si mesma, enquanto as demais existem em virtude apenas do ser que as produziu; por essa razão, é possível demonstrar que tudo aquilo que tem vida vive por causa de algo que é o único a ter vida por si mesmo, quando, ao contrário, as outras coisas vivem por causa de um princípio distinto delas.

Ainda. Como tudo aquilo que tem sido criado vive, necessariamente, em virtude de outro, e este outro tem vida totalmente própria, segue-se que, da mesma maneira — pois nada existe senão criado pela essência suprema —, nada vive a não ser pela ação conservadora e sempre presente da mesma essência.

Capítulo XIV

Como a essência suprema se encontra em todas as coisas e por toda parte, e como tudo existe dela, por ela e nela

Assim sendo, ou melhor, por ser necessariamente assim, devemos deduzir que lá, onde não se encontra a substância suprema, não há nada.

Ela, portanto, encontra-se por toda parte e em todas as coisas e

por todas as coisas.[27] Mas, assim como seria absurdo pensar que o universo possa superar a imensidade do seu criador, que o mantém em vida, assim seria igualmente absurdo que o criador não pudesse absolutamente dominar a universalidade das coisas que produziu. É evidente, portanto, que a essência suprema é o esteio de todas as coisas, que as domina, as encerra e as penetra.

Conseqüentemente, se juntarmos as provas anteriores a estas, devemos admitir que essa mesma substância se encontra em todas as coisas e por todas as coisas, e que todas as coisas existem dela, por ela e nela.

CAPÍTULO XV

O que se pode dizer ou não dizer dela, substancialmente

A esta altura, e com justo motivo, sinto-me fortemente impelido a investigar, com a maior diligência possível, quais, entre as qualidades que se atribuem aos objetos, sejam as que podem convir, substancialmente, a essa admirável natureza. Embora eu duvide bastante poder-se encontrar, entre os nomes e as palavras com que designamos as coisas criadas do nada, um termo que seja condignamente atribuível à substância criadora do universo, deve-se, no entanto, procurar ver até que ponto a razão pode levar adiante essa indagação.

No que diz respeito às coisas relativas, não há dúvida de que nenhuma delas é substancial[28] ao ser a que se aplicam e, por isso, quando se afirma, da natureza suprema, alguma relação, esta não pode expressar-lhe a substância. Assim, pois, as afirmações de que ela é suprema, ou maior que todas as coisas criadas por ela, ou outras *afirmações* semelhantes a essas, em sentido relativo, está claro que não podem expressar a essência natural dela. Com efeito, se nunca tivesse existido nenhuma das coisas em relação às quais ela é definida como suprema ou maior, essa natureza não poderia ser considerada nem suprema nem maior; no entanto, nem por isso seria menos boa ou perderia algo de sua grandeza essencial. Isso resulta claro do fato

[27] Não devemos entender essas palavras do autor no sentido em que a essência suprema se identifica com as coisas, o que seria panteísmo; mas no sentido em que ela está presente nas coisas, enquanto as conserva na existência. Conservação que poderíamos chamar de criação contínua.

[28] Aqui *substancial* opõe-se a relativo e, portanto, significa *absoluto*. Neste capítulo, Anselmo procura demonstrar, mediante um raciocínio muito sutil, que os atributos relativos não podem definir a essência suprema.

de que tudo aquilo que ela é de bom e de grande, derivou-o de si mesma e não de outro ser. Portanto, se é possível considerar a natureza suprema como não suprema sem, por isso, ela vir a ser maior ou menor de quando se considera como superior a todas as coisas, torna-se evidente que a palavra *suprema* simplesmente não expressa aquela essência que é completamente maior e melhor do que tudo aquilo que ela não é.

O que a razão acaba de nos descobrir acerca do ser supremo se encontrará também em todas as outras condições relativas que poderíamos examinar.

Mas, deixando de lado aquilo que se refere ao relativo, porque incapaz de demonstrar a essência de qualquer coisa, vamos dirigir a nossa atenção para outra dificuldade.

Se estudarmos bem cada ser em particular, ver-se-á que tudo aquilo que não faz parte dos seres relativos é tal que — para ele — é melhor ser [aquilo que é] do que não ser e, em determinados casos, é melhor não ser do que ser [aquilo que é]. Com as expressões "ser" e "não-ser" não entendo aqui senão "verdadeiro" e "não-verdadeiro", "corpo" e "negação do corpo" e outros exemplos semelhantes que poderiam ser acrescentados a estes. Não há dúvida de que uma coisa sempre vale mais do que a sua negação, como, por exemplo, ser sábio vale mais do que não ser sábio; isto é, o sábio é preferível ao não-sábio. Entretanto, embora um justo que não é sábio pareça melhor do que um não-justo que é sábio, nem por isso é pura e simplesmente melhor ser não-sábio do que sábio, pois todo aquele que não é sábio com certeza é inferior ao sábio pelo fato de não ser sábio, quando todo homem que não é sábio seria melhor que o fosse. De maneira semelhante, o verdadeiro certamente é melhor do que o não-verdadeiro, o justo melhor do que o não-justo, e aquilo que tem vida melhor do que aquilo que não vive. Mas, algumas vezes, pode acontecer que seja melhor *não ser* do que *ser;* como no caso de não ser de ouro do que ser de ouro. Para o homem é melhor, por exemplo, não ser de ouro do que ser de ouro, quando, para outras coisas, seria melhor ser de ouro do que não ser de ouro, como para o chumbo. Com efeito, por não serem de ouro nem o homem nem o chumbo, constatamos que o homem é coisa melhor do que o ouro, porque, se fosse de ouro, seria de natureza inferior; mas o chumbo, que é bastante mais vil do que o ouro, se fosse ouro, seria, ao invés, outro tanto precioso. Pelo fato de que a natureza suprema possa ser pensada como *não-suprema,* de

forma que supremo não possa ser absolutamente melhor do que não-supremo e vice-versa, é fácil ver que há muitas coisas relativas que não estão contidas nesta divisão. Se, no entanto, algumas delas estão contidas, esta é uma questão que deixo de lado por ser suficiente, para o meu objetivo, o que delas sabemos: isto é, que nenhuma expressa a substância simples da natureza suprema. No que diz respeito a todos os seres diferentes da natureza suprema, se os examinarmos um por um, veremos que é melhor, para eles, ser do que não ser e, em certos casos, não ser do que ser; mas da natureza suprema não é lícito pensar que, nem em certos casos, possa apresentar-se como melhor para ela não ser do que ser. Disto decorre, necessariamente, que a sua existência é coisa melhor do que a sua não-existência. Ela, na verdade, é a única acima da qual não pode haver, de forma alguma, nada melhor, e ela é a melhor de todas as coisas que não sejam aquilo que ela mesma é. Ela, pois, não é corpo, nem nenhuma das coisas que se percebem pelos sentidos corpóreos. Sem dúvida, existe algo, portanto, que não é aquilo que essas coisas são; e é maior do que elas. Com efeito, a mente racional, cuja essência, qualidade e grandeza[29] não se percebem pelos sentidos corpóreos, tanto está acima das coisas que dependem destes, como seria inferior se fosse uma dessas coisas.

Por isso nunca podemos dizer que a essência suprema é um desses seres acima dos quais encontra-se algo diferente deles. E, como ensina a razão, devemos afirmar, a respeito dela em grau absoluto, todos os atributos abaixo dos quais está tudo aquilo que ela não é.

Disso decorre, necessariamente, que ela é viva, sábia, onipotente, verdadeira, justa, feliz, eterna e tudo aquilo que, igualmente, é melhor ser do que não ser, de maneira absoluta.

Mas, por que indagar ainda sobre essa natureza desde que ficou manifesto o que ela é e o que ela não é, entre todas as coisas?

[29] O texto latino traz *quid vel qualis, vel quanta sit.* Achei oportuno não traduzir ao pé da letra, ainda mais que a palavra *quanta* implica um significado espacial e material e, em se tratando da alma, pareceu-me poder levar a interpretações errôneas. Preferi o termo *grandeza.* Em todo caso, qualquer que seja a tradução, deve-se entender uma *grandeza* ou *quantidade* intensiva e não extensiva. Veja, também, o capítulo seguinte e a respectiva nota n.º 30.

CAPÍTULO XVI

Ser justa e ser a justiça, para a essência suprema, é a mesma coisa; e assim o mesmo acontece com os outros atributos, dos quais nenhum expressa sua qualidade e grandeza, mas a essência

Mas quando se fala que essa natureza suprema é justa ou grande, ou outra coisa semelhante, não se enuncia *o que* ela é, mas, antes, *como* é e *quão grande* é. Estas expressões, pois, dizem respeito à qualidade e à quantidade.[30] Com efeito, tudo o que é justo, é justo devido à justiça; e isto vale para as demais propriedades, de maneira que também a natureza suprema não é justa senão pela justiça. Portanto, a substância sumamente boa pareceria que, se é chamada de justa, o fosse devido ao fato de participar desta virtude, isto é, da justiça. Mas se assim fosse, não seria justa por si mesma, e, sim, por outro. Isto, porém, opõe-se à verdade, já bem esclarecida, de que ela é boa e grande e subsistente — tudo o que ela é — por si mesma e não por outro.

Se, portanto, por um lado não é justa senão pela justiça, e se, pelo outro, não pode ser justa senão por si mesma, o que haverá de mais evidente e de mais necessário, do que concluir que essa natureza é a própria justiça? E que, quando se diz que é justa pela justiça, é a mesma coisa que dizer que é justa por si? E quando se diz que é justa por si, não queremos significar senão que ela é justa pela justiça? Por isso, se perguntássemos o que é esta natureza suprema, da qual estamos falando, acaso poderíamos responder com maior verdade do que dizer que é a justiça?

Há de se indagar, pois, em que sentido se deve entender que essa natureza, que é a própria justiça em si, é dita justa. Com efeito, como um homem não pode ser a justiça, mas tê-la (um homem justo não quer dizer um homem existindo como justiça e, sim, que possui a jus-

[30] A qualidade e a quantidade são duas das dez categorias do ser, enumeradas por Aristóteles. A primeira delas é a substância: o ser que vive em si mesmo. As outras nove são acidentes que não existem em si, mas dependem do ser, cuja substância os sustenta. Entre estes acidentes, há a qualidade e a quantidade. A primeira, em sentido restrito, denota que o acidente, que define e determina de maneira diferente a substância, expressa a maneira de ser e de agir do sujeito; a qualidade, em sentido amplo, denota qualquer grandeza do ser. Aqui está o problema que preocupa Anselmo: na essência suprema, a justiça, por exemplo, seria uma qualidade dela, isto é, um acidente? A resposta é dada no fim do capítulo.

tiça); e, como não é exato falar da natureza suprema que possui a justiça, mas que é a justiça, então quando dizemos que ela é justa, devemos entender que *existe* como justiça e não que *tem* a justiça. Ainda. Desde que, ao afirmar que essa natureza suprema existe como justiça, não estamos expressando *qual* ela seja, mas *o que* ela é, segue-se que, quando se diz que é justa, indica-se a sua essência e não a sua qualidade.

Outrossim, como é a mesma coisa dizer, a respeito da essência suprema, que é justa e que é a justiça; e como, também, ao dizer dela que existe como justiça é o mesmo que afirmar que é a justiça, não há diferença, portanto, em se afirmar que ela é a justiça e que é justa. Desta maneira, quando se pergunta "o que ela é", torna-se exatamente indiferente responder que ela é justa ou que é a justiça.

Aquilo que foi esclarecido, mediante este exemplo, acerca da justiça, a razão obriga nossa inteligência a estendê-lo a todos os outros atributos com que possa ser qualificada, de maneira semelhante, a natureza suprema. Assim, tudo aquilo que se pode afirmar dela não expressa *qual* ela é ou *quão grande* ela é, mas *o que* ela é. Evidentemente, tudo aquilo que ela é de bom,[31] é-o em sumo grau. Portanto, ela é a essência suprema, a justiça suprema, a sabedoria suprema, a verdade suprema, a bondade suprema, a grandeza suprema, a beleza suprema, a imortalidade suprema, a incorruptibilidade suprema, a felicidade suprema, a eternidade suprema, o poder supremo, a unidade suprema. O que vale dizer que ela outra coisa não é senão o ser supremo, soberanamente vivente. E assim por diante.

Capítulo XVII

A natureza suprema é de tal forma simples que tudo o que pode ser afirmado da sua essência nela resulta uma mesma e única coisa; e que nada pode ser-lhe atribuído, substancialmente, sem que se refira à sua essência

Como? Se essa natureza suprema reúne em si tantos bens, será que ela é composta por uma multiplicidade de bens, ou, antes, trata-se de um bem único, expresso com muitos nomes?

[31] "Bom", aqui, equivale a "positivo".

Tudo aquilo que é composto necessita, para existir, das partes que o compõem, às quais deve aquilo que é, porque recebe delas o que é; e elas não existem por causa dele. Assim, ele não é soberano em nada.

Se essa natureza fosse composta, portanto, de muitos bens, necessariamente, estaria sujeita às condições dos seres compostos. As verdades necessárias, porém, expostas acima, destroem e rechaçam, com raciocínio claro, a falsidade sacrílega desta afirmação. Então, se essa natureza, de forma alguma, é composta e, no entanto, por si só ela com certeza é todos aqueles bens, estes bens, necessariamente, não podem ser muitos, mas um só. Por conseguinte, quer se considere cada um isoladamente, quer se tomem em conjunto, todos eles não diferem um de outro. Por isso, quando se fala "justiça" ou "essência", expressa-se a mesma coisa como quando usamos as outras designações, tomadas conjuntamente ou uma por uma.

Por tal motivo, assim como tudo aquilo que pode ser afirmado da natureza suprema é, essencialmente, uma coisa só, assim ela é aquilo que é, de uma única maneira, e de um só ponto de vista, essencialmente.

Quando dizemos, a respeito de um homem, que é corpo, razão e homem, não consideramos estas diferentes qualidades do mesmo modo e do mesmo ponto de vista, porque, sob certo aspecto, ele é corpóreo e, sob outro, racional, e cada uma destas qualidades não constitui tudo aquilo que é o homem em seu conjunto. Mas a essência suprema de maneira nenhuma é algo que possa ser diferente, se considerada sob aspectos e pontos de vista diferentes, porque aquilo que ela é de alguma maneira, é-o, essencialmente, na totalidade do seu ser. Não pode ser afirmado, portanto, nada acerca da sua essência que possa expressar verdadeiramente *qual* e *quão grande*[32] ela é, mas *o que* ela é.[33] Com efeito, tudo aquilo que admite *qualidade* e *quantidade* admite também distinção em sua e, portanto, não é simples, mas composto.[34]

[32] No sentido da qualidade e da quantidade.
[33] No sentido daquilo que é realmente.
[34] Mas a essência suprema não é composta e, por isso, não admite qualidade e quantidade.

Capítulo XVIII

A essência suprema não tem nem princípio nem fim

A partir de quando teria começado a existir essa natureza simples, criadora e conservadora de todas as coisas? Até quando existirá? Ou, antes, será que para ela não há nem "a partir de quando", nem "até quando", isto é, ela não tem princípio nem fim? Com efeito, se tem princípio, deriva-o ou dela mesma ou por ela mesma, ou de outro ou por outro, ou do nada ou pelo nada. Mas por uma verdade já demonstrada,[35] resulta que ela de maneira nenhuma existe de outro ou do nada, nem por outro ou pelo nada. Portanto, de forma alguma pode ter recebido o princípio por outro ou de outro, pelo nada ou do nada. Mas não pode ter tido princípio nem dela mesma ou por ela mesma, embora ela exista de si e por si, porque ela existe de si e por si, porém, de uma maneira que não permite ter duas essências, uma existente por si e em si e, outra, derivada desta e por esta. Com efeito, tudo aquilo que tem princípio de outro ou por outro não é de forma alguma igual àquilo donde, ou pelo qual, recebeu a existência. A natureza suprema, portanto, não teve princípio nem de si nem por si. Como não recebeu a existência nem por si, nem por outro nem de outro, nem pelo nada nem do nada, por conseguinte, ela não tem princípio de maneira nenhuma.

Mas, nem terá fim. Se tivesse fim, não seria, pois, nem sumamente imortal, nem sumamente incorruptível. Entretanto, já foi demonstrado que é sumamente imortal e incorruptível. Logo, não tem fim.

Ainda. Se tivesse que ter fim, ela acabaria ou por sua própria vontade ou contra a sua vontade. Porém, não seria, certamente, um bem em si, aquele por cuja vontade fosse destruído o bem supremo. Ora, ela é o bem verdadeiro e supremo e, por isso, é tão certo que não pode acabar por sua própria vontade, como é certo que ela é o bem supremo. Se tivesse que acabar contra a sua vontade, então não seria o ser sumamente poderoso e onipotente, quando, através de um raciocínio necessário, foi demonstrado, ao contrário, que ela é *sumamente*

[35] Capítulos VI e VII.

poderosa e onipotente. Logo, não acabará, também, nem contra a sua vontade. Assim, se a natureza suprema não tem fim, nem por sua vontade nem contra a sua vontade, ela não terá fim de maneira nenhuma.

Mais ainda. Se essa natureza suprema tivesse fim ou princípio, não seria mais a verdade eterna, como foi provado, de maneira irretorquível, há pouco.[36] Portanto, quem conseguir fazê-lo, procure representar a si mesmo, quando essa verdade começou, ou quando ela não era, isto é, quando ela era algo futuro; ou, também, quando essa verdade acabará, ou não será mais, isto é, será algo pretérito. Se não é possível pensar nenhuma destas duas coisas — e tanto uma como a outra não podem ser verdadeiras sem a verdade—,[37] então é impossível também pensar que a verdade tenha um princípio e um fim.

Finalmente, se a verdade teve princípio ou terá fim, então, antes ainda que ela começasse a existir, seria verdadeiro que não existia a verdade; e quando tiver cessado de existir, será verdadeiro que não existe mais a verdade. Mas, como não há o verdadeiro sem a verdade, porque então teria existido a verdade antes mesmo que a verdade existisse, e existiria a verdade ainda depois que a verdade tivesse acabado, o que é totalmente absurdo.

Quer, portanto, se diga que a verdade teve princípio e terá fim, quer se compreenda que não tem nem um nem outro, a verdade não pode estar limitada nem por um princípio nem por um fim.

A mesma conseqüência aplica-se à natureza suprema, porque ela é a verdade suprema.

CAPÍTULO XIX

Que nada existiu antes dela e nada existirá depois

Mas, eis que aparece de novo o *nada* e pretende afirmar a nulidade de tudo aquilo que se discutiu até aqui com a ajuda da razão e por meio do testemunho concorde da verdade e da necessidade. Com efeito, se as coisas expostas acima foram estabelecidas na base da verdade necessária, *nada* existiu antes da essência suprema e *nada* existirá depois dela. Por isso, o *nada* existiu antes dela e existirá depois,

[36] Capítulo XVI.
[37] Isto é: sempre foi verdadeiro que haverá algo de futuro e sempre será verdadeiro que houve algo de pretérito.

porque é necessário que alguma coisa, ou *nada,* tenha havido antes dela e haja depois dela. Quem diz que *nada* existiu antes dela e *nada* existirá depois dela, parece querer sustentar o seguinte: que houve um momento, anterior a ela, em que o *nada* existia e que haverá outro, depois dela, em que o *nada* existirá. Assim, quando o *nada* existia, ela não existia e quando o *nada* existir, ela não existirá. Mas, como não teve, então, princípio do *nada,* ou como não voltará ao *nada,* se ela ainda não existia quando o *nada* já existia, e não existirá mais quando o *nada* existirá ainda?

Por que ter levantado, pois este edifício de argumentos, se tão facilmente o *nada* pode demoli-lo? De fato, se se admite que a essência suprema sucede ao *nada,* que a precedeu, e que termina no *nada,* que a segue, tudo aquilo que a verdade edificou até aqui cai necessariamente por causa de um vazio *nada.* Não será melhor, então, combater o *nada* para que não faça ruir tantas coisas estabelecidas pela razão necessária, e, assim, não se perca, por causa de *nada,* aquele bem supremo que temos buscado e encontrado à luz da verdade?

É preferível, portanto, demonstrar — se é possível — que não existiu nada antes da essência suprema, e que nada existirá depois dela, a conceder um lugar ao *nada* antes e depois dela, para que não aconteça de reduzir a nada, por causa justamente de um nada, aquele ser que, por si próprio, levou a existir aquilo que não era nada.

Com efeito, quando se diz que nada existiu antes da essência suprema, a afirmação tem dois sentidos. O primeiro é este: antes que a essência suprema existisse, houve um tempo em que não existia nada; o segundo é que, antes da essência suprema, não havia coisa alguma, como, por exemplo, se eu dissesse que *nada me ensinou a voar,* afirmação que poderia explicar-se assim: foi o *nada* mesmo, vale dizer, o não-algo,[38] que me ensinou a voar, e isto é falso; ou: não foi nenhuma coisa que me ensinou a voar; e isto é verdadeiro. Ora, a inconveniência assinalada acima está em conexão com o primeiro sentido e, por isso, rechaça-se como falso, sob todos os aspectos. O segundo sentido, ao contrário, concorda por completo com as coisas ditas anteriormente e, devido à perfeita conexão com elas, aceita-se como verdadeiro. Por isso, quando se diz que nada existiu antes da essência suprema, há de se entender segundo o último sentido, e não se deve explicar de maneira que se possa entender que houve um

[38] Traduzi literalmente porque achei a expressão "não-algo" (em latim: *non aliquid)* bastante mais própria e significativa, do ponto de vista filosófico, do que empregar uma perífrase. Em todo caso, parece-me claro que dizer que o *nada* é o não-algo é igual a definir o *nada* como *ausência de tudo.*

tempo em que ela não existia e existia o *nada,* mas no sentido de que, antes dela, não havia nenhuma coisa. A mesma diferença de sentido deve ser colocada quando se diz que não haverá nada depois dela.

Se, portanto, se considera com diligência esta interpretação que foi feita em torno do *nada,* será necessário concluir, com plena verdade, que nem coisa alguma, nem o *nada,* precedeu a essência suprema, ou irá ser-lhe posterior; e que nada existiu antes dela, ou seguirá a ela. Assim, a solidez das coisas já demonstradas não ficará abalada pela inanidade do *nada.*

CAPÍTULO XX

Que a essência suprema se encontra em todo lugar e em todo tempo

Muito embora tenhamos demonstrado, há pouco, que essa natureza criadora está por toda parte, em todas as coisas e por todas as coisas e que, por não ter nem princípio nem fim, segue-se que ela sempre existiu e existirá; apesar disso, entretanto, percebo sussurrar algumas palavras de contradição que me obrigam a investigar, com maior diligência, onde e quando ela existe.

Portanto, a essência suprema: ou encontra-se por toda parte e sempre, ou somente nalguma parte e nalgum tempo, ou em nenhum lugar e tempo, e, ao dizer: por toda parte e sempre entendo determinadamente ou em algum ou em nenhum lugar e tempo. Mas haverá algo de mais contraditório do que aquilo que existe verdadeira e supremamente não possa encontrar-se em nenhum lugar e nunca? É falso, pois, que a essência suprema não se encontre em nenhum lugar e nunca.

Ainda. Como não pode existir nenhum bem, nem coisa alguma sem ela, se ela não se encontrasse em nenhum lugar ou tempo, não haveria, em nenhum lugar e tempo, bem nenhum, nem coisa alguma. Mas não se precisa dizer quão falso seja isto. Conseqüentemente, é falso que ela não esteja em nenhum lugar e tempo. Ela, então, existe ou num lugar e tempo determinados ou em todas as partes e sempre. Mas se existe em algum lugar e tempo determinados, existirá alguma coisa somente lá, onde ela está e quando está, e, lá onde não está e quando não está, não haverá absolutamente nenhuma essência, por-

que sem ela não há nada. Disto decorre que haverá um lugar e um tempo, onde e durante o qual, não há nada. Ora, desde que esta conclusão é falsa, porque o próprio tempo e o próprio lugar são alguma coisa,[39] segue que a natureza suprema não pode estar circunscrita num lugar e num tempo.

Se ainda se dissesse que ela, por si mesma, encontra-se num lugar e núm tempo determinados mas, pelo seu poder, está lá, onde e quando há alguma coisa, isto não seria verdadeiro, porque, sendo manifestado que o seu poder não é outra coisa senão ela mesma, de maneira alguma, este seu poder existiria sem ela.

Conseqüentemente, como ela não existe em nenhum lugar e tempo determinadamente, é necessário que exista por toda parte e sempre, isto é, em todo lugar e tempo.

CAPÍTULO XXI

Que a natureza suprema não está em nenhum lugar e em nenhum tempo

Se é assim, a essência suprema ou está inteira em todo lugar e em todo tempo, ou somente uma parte qualquer dela está em todo lugar e tempo, de maneira que a outra se encontre fora de todo lugar e tempo. Se uma parte está em todo lugar e tempo, e a outra, fora, ela tem partes, o que é falso. Portanto, não está, em partes, por todo lugar e sempre. Todavia, como poderá estar inteira, por todo lugar e sempre? Esta hipótese há de ser entendida nestes sentidos: ou que possa estar inteira, simultaneamente, em todo lugar ou tempo e, por partes, em cada um deles; ou que possa estar inteira, também, em cada um deles. Na verdade, se está por partes em cada um, fica sujeita à composição e à divisão das partes: coisa que já demonstramos ser estranha à natureza suprema. Por isso, ela não está em todo lugar e tempo de maneira a encontrar-se em cada um deles por partes.

Resta examinar a outra alternativa, vale dizer, de que maneira a

[39] Pode parecer estranho que Anselmo considere o tempo como uma realidade objetiva, afastando-se completamente do pensamento do seu mestre Santo Agostinho, para o qual o tempo não é *uma realidade em si e por si*, mas uma espécie de *distensão do espírito*. Mas, se o tempo não é uma realidade objetiva, como entende Anselmo, isto não significa, entretanto, que não seja nada ou que seja uma mera intuição e uma forma *a priori* da sensibilidade, como afirma E. Kant.

natureza suprema poderia estar inteira em todos e em cada um dos lugares e tempos. Claro que isto só poderia acontecer ou simultaneamente ou em tempos diferentes.

Como, porém, a natureza do lugar e aquela do tempo, [40] que até este momento procederam juntas e foi possível estudá-las com a mesma indagação, aqui parecem, no entanto, quase escapar à discussão por caminhos diferentes, faz-se necessário analisar cada um deles, lugar e tempo, em particular, mediante discussões distintas. Assim, vamos examinar, em primeiro lugar, se a natureza suprema pode estar, inteira, em cada lugar, simultaneamente, ou em tempos diferentes. Depois, procuraremos resolver a mesma questão a respeito do tempo.

Se ela, pois, está inteira em cada lugar, simultaneamente, está inteira tantas vezes distintas como são os lugares. Mas, como um lugar distingue-se de outro de maneira que há vários lugares diferentes, igualmente, aquilo que está inteiro num lugar distingue-se daquilo que, ao mesmo tempo, está inteiro em outro, de maneira que se verificam, assim, totalidades individuais separadas. Aquilo que se encontra inteiro num mesmo lugar, na verdade, não tem nenhuma das suas partes fora deste mesmo lugar. Mas aquilo que não tem nenhuma parte fora de um lugar não tem nenhuma que esteja, ao mesmo tempo, em outro lugar. Conseqüentemnte, aquilo que está inteiro num lugar determinado não tem nada, ao mesmo tempo, que se encontre fora deste lugar. Porém, aquilo que não tem nenhuma das suas partes fora de um lugar qualquer não tem nenhuma, ao mesmo tempo, em outro lugar. Por este motivo, aquilo que está inteiro em um lugar qualquer não pode ter, ao mesmo tempo, nenhuma das suas partes em outro lugar. Mas, de que maneira seria possível que aquilo que já está inteiro num lugar se encontre inteiro, ao mesmo tempo, em outro lugar, se nenhuma das suas partes pode encontrar-se em outro lugar? Portanto, como uma só totalidade não pode encontrar-se completamente inteira, ao mesmo tempo, em lugares diferentes, decorre que hajam em cada um dos lugares, uma totalidade completa e distinta, desde que em cada lugar haja algo que esteja nele inteiro, simultaneamente. Por isso, se a natureza suprema está inteira, ao mesmo tempo, em todos os lugares e em cada um deles, haverá tantas naturezas supremas quantos os lugares que há. Mas isto a razão não pode aceitar.

[40] O texto latino tem: *Ratio loci ac ratio temporis*. Traduzi *ratio* por natureza para justificar melhor a divergência, que Anselmo indica, das duas categorias.

Conseqüentemente, ela não se encontra inteira, ao mesmo tempo, em cada lugar. Doutro lado, se ela estivesse inteira nos diferentes lugares em tempos diferentes, na verdade, quando se encontrasse num deles, nos demais não existiria nenhum bem, nem nenhuma essência, porque sem ela não pode existir de modo algum coisa alguma. Mas que isto seja absurdo, é demonstrado pela própria suposição, pois os lugares são alguma coisa e não o nada. Assim, a natureza suprema não está inteira em cada um dos lugares, em tempos diferentes. E se não está inteira, nem ao mesmo tempo, nem em tempos diferentes, em cada um dos lugares, é evidente que não se encontra inteira, de maneira nenhuma, em todos e em cada um dos lugares.

Resta agora indagar se a mesma natureza suprema se encontra inteira em todos os tempos, simultaneamente, ou em cada um deles, distintamente. Mas, alguma coisa, por acaso, poderia encontrar-se inteira, simultaneamente, em cada tempo, se os tempos não têm uma existência simultânea? E se estivesse inteira em cada tempo, de maneira separada e distinta, como um homem que pode estar inteiro ontem, hoje e amanhã, então, poderíamos dizer, com maior propriedade, que ela esteve, está e estará. Mas, desta forma, a sua idade, que outra coisa não é senão a sua eternidade, não existiria inteira, simultaneamente, mas estender-se-ia, com suas partes, pelas partes dos tempos. Porém, a sua eternidade outra coisa não é senão ela mesma e, assim, a essência suprema estará dividida em partes, segundo a distinção dos tempos.

Com efeito, se a sua idade estende-se pelo curso dos tempos, ela, também, tem um presente, um passado e um futuro junto com o próprio tempo. Mas, que outra coisa, pois, poderia ser a sua idade, ou duração da sua existência, se não a sua eternidade? Portanto, como a eternidade dela se identifica com a sua essência, coisa esta já provada peremptoriamente pelos argumentos expostos acima, decorre que, se *a eternidade* dela tem passado, presente e futuro, também, a sua essência tem passado, presente e futuro. Entretanto, o que é passado não é nem presente, nem futuro; e o que é presente não é nem passado, nem futuro; e o que é futuro não é nem passado nem presente. Então, como poderá subsistir aquilo que ficou estabelecido acima, com raciocínio claro e perspícua necessidade, isto é, que essa natureza de maneira alguma é composta, mas sumamente simples e sumamente imutável, se ela é diferente em diferentes tempos e tem as partes distribuídas nos tempos? Como são possíveis essas conseqüências, se são verdadeiros, aliás, verdadeiros e claros, os princípios anteriormente provados?

De maneira nenhuma, portanto, a essência criadora, ou a idade ou a eternidade dela, pode admitir o passado ou o futuro. Com efeito, no que diz respeito ao presente, como poderia não tê-lo, se ela verdadeiramente é? Mas *foi* indica o passado, *será* indica o futuro. Portanto, ela nunca foi ou será e, por isso, não pode encontrar-se nem separadamente nem simultaneamente inteira, em cada diferente parte do tempo.

Se, portanto, como foi discutido, ela não se encontra inteira em todos os lugares e tempos, de maneira que esteja, duma vez só, inteira em todos e, pelas partes, em cada um; e, nem sequer inteira em cada um, é evidente que de forma alguma se encontra inteira em todos os lugares e tempos. E como vimos que, igualmente, não pode estar também em todos os lugares e tempos de maneira que uma parte dela esteja em todos os tempos e, a outra, fora de todos os lugares e tempos, conclui-se ser impossível que ela se encontre por toda parte e sempre. Com efeito, de maneira nenhuma pode conceber-se que se encontre por todo lugar e sempre a não ser inteira ou em parte. E se não está por todo lugar e sempre, ou estará num lugar ou tempo determinados, ou não estará em nenhum. Entretanto, já vimos que ela não pode estar em nenhum lugar determinado;[41] e, conseqüentemente, ela não se encontra em lugar ou tempo algum, isto é, por nenhuma parte e nunca, pois ela não pode encontrar-se senão ou em todo lugar ou em algum.

Mas — novamente — como consta por provas irrefutáveis que não apenas ela existe por si, sem princípio e fim e que, ainda, sem ela não há nada, nem em algum lugar nem no tempo, é necessário concluir que se encontra por toda parte e sempre.

Capítulo XXII

Que a natureza suprema está em todo lugar e tempo e não está em nenhum lugar e tempo

Como, pois, poderão concordar entre si coisas tão contrárias em sua enunciação e tão necessárias segundo a demonstração?

Talvez a natureza suprema se encontre no lugar e no tempo de

[41] Veja capítulo anterior.

uma maneira pela qual não lhe seja impedido encontrar-se, simultaneamente, em cada lugar e tempo, por completo, sem por isso formar diferentes totalidades, mas permanecendo uma totalidade, una e inteira, e sem que a idade dela, que não é senão a verdadeira eternidade, se distribua no passado, no presente e no futuro. Com efeito, parece que estão sujeitas à lei do lugar e do tempo apenas aquelas coisas que se encontram no lugar e no tempo de tal maneira que não conseguem transcender o espaço do lugar da duração do tempo. Por isso, ao fazer-se referência a elas, afirma-se com toda verdade que não podem estar, ao mesmo tempo, em lugares e tempos diferentes; mas no que diz respeito àquelas coisas que não têm natureza semelhante a estas, não é possível formular, por nenhuma necessidade, a mesma conclusão. De fato, parece poder afirmar-se, com fundamento, que o lugar de uma coisa é somente a parte de espaço que, circunscrevendo a quantidade dela, a contém e, contendo-a, a circunscreve, e que o tempo da coisa é aquela parte de tempo apenas que, medindo a duração dela, de alguma maneira limita-a e, ao limitá-la, a mede. Por este motivo, se há uma coisa, a cuja amplitude e duração o lugar e o tempo não colocam limites, é correto admitir que ela está fora do lugar e do tempo. Com efeito, como nem o espaço lhe impõe um lugar, nem a duração um tempo, não vai de encontro à razão afirmar que não tem nem lugar nem tempo. Aquilo que, na verdade, não tem nem lugar nem tempo certamente não está sujeito à lei do lugar e do tempo. Conseqüentemente, nenhuma lei do lugar e do tempo pode coagir uma natureza que nenhum lugar e nenhum tempo a encerra e a contém. Ora, qual consideração racional não deveria concluir, com toda propriedade, que nenhum limite de lugar e de tempo pode sofrer a natureza suprema, criadora de todas as coisas, necessariamente livre e estranha à natureza e à lei das coisas que produziu do nada, quando a sua potência, que não é senão a sua essência, abrangendo *todas as coisas* que criou, as encerra debaixo dela? E não seria descarada imprudência afirmar que a verdade suprema, que não está limitada, de modo algum, por nenhuma medida espacial ou temporal, grande ou pequena que seja, possa ser circunscrita pela quantidade do lugar ou pela duração do tempo?

Por isso, como a condição do lugar e do tempo impõe que tudo aquilo que está limitado por eles seja dividido em partes, quer no sentido da extensão, como no caso do lugar, quer no sentido da duração, como no caso do tempo; e que, de maneira nenhuma, uma totalidade possa ser contida, ao mesmo tempo, por diversos lugares e tempos; e

que, doutro lado, aquilo que o lugar e o tempo não podem conter e limitar não fique coagido por nenhuma lei do tempo e do lugar a sofrer a multiplicidade das partes, nem impedido de estar inteiro, ao mesmo tempo, em vários lugares e tempos; por este motivo, repito, sendo esta a condição do lugar e do tempo, não há dúvida de que a substância suprema, que não está cercada pelos limites nem de um nem de outro, não está submetida a nenhuma lei de lugar e de tempo. Assim, como uma necessidade inevitável exige que a essência suprema esteja presente, inteira, em algum lugar ou tempo, e como nenhuma condição de lugar e tempo proíbe que esteja presente inteira e simultaneamente em todo lugar e tempo, é necessário que ela esteja inteira e presente, simultaneamente, em todos os lugares e tempos e em cada lugar e tempo específico.

Com efeito, não pelo fato de que está presente neste lugar ou tempo, ela é certamente impedida de estar presente ao mesmo tempo e de maneira semelhante, em outro lugar e outro tempo; e não por que ela ou foi ou é ou será, sumiu algo da sua eternidade passando do presente para o passado, que não existe mais; ou ela transcorre com o presente, que existe há pouco; ou vem a ser com o futuro, que ainda não existe. Portanto, aquilo, cujo ser não pode ser limitado de maneira nenhuma, nem pelo lugar nem pelo tempo, pode ser obrigado ou impedido, pela lei do espaço e do tempo, a existir ou não existir, nalguma parte ou na duração do tempo. Se, às vezes, ao referirmo-nos à essência suprema, dizemos que se encontra no lugar e no tempo, usando, para ela, a mesma expressão que empregamos para as naturezas locais e temporais devido ao uso da linguagem, entretanto, o sentido dessas expressões é diferente por causa da diferença das coisas. Para as coisas locais e temporais, a expressão tem dois sentidos: que elas estão presentes naqueles lugares e tempos em que se indica que estão presentes; e que essas naturezas são contidas por eles. Mas, para a essência suprema, só é válido um destes sentidos, isto é, que está presente e não que, também, está contida. Por este motivo, se o uso da linguagem o permitisse, seria mais exato dizer que ela existe *com* o espaço e *com* o tempo, do que *no* espaço e *no* tempo, porque se queremos significar que uma coisa está contida na outra, é mais próprio dizer que está *em,* do que *com* essa coisa. Portanto, falamos com propriedade quando dizemos que a essência suprema não se encontra em nenhum lugar ou tempo, porque ela não está contida em nenhuma coisa. Contudo, podemos também dizer que ela, à sua maneira, está em todo lugar e todo tempo, porque tudo o que existe, afora ela, preci-

sa da sua presença para ser sustentado, a fim de não cair de novo no nada. Ela encontra-se em todo lugar e tempo, porque não está ausente de nada; e não se encontra em nenhum lugar, porque não possui nem lugar nem tempo e não admite, em si mesma, distinção de lugar e de tempo; nem ela está aqui ou ali, nem em parte alguma; nem no "então", nem no "agora", nem no "uma vez". Nem existe segundo o passageiro presente do qual nós desfrutamos; nem existiu nem existirá, segundo o passado ou o futuro. Isso tudo é próprio das coisas circunscritas e mutáveis, entre as quais ela se inclui. Todavia, é possível atribuir a ela estas condições, porque está presente a todas as coisas circunscritas e mutáveis, até parecer limitada pelo espaço e modificada pelo tempo.

Quanto foi dito mostra-se suficiente para dissipar a contradição estridente, pela qual a suprema essência de todas as coisas encontra-se por toda parte e sempre, e, no entanto, não se encontra em nenhuma parte e nunca, isto é, em todo lugar e tempo e em nenhum lugar e tempo, segundo a concorde verdade dos diferentes sentidos.

CAPÍTULO XXIII

Como é melhor entender que a natureza suprema está por toda parte do que em todos os lugares [42]

Como é certo que a mesma natureza suprema não está em todos os lugares mais do que em todas as coisas existentes, não, porém, de maneira a ser contida, mas contendo e penetrando todas as coisas, então, por que não haveria de se dizer que ela se encontra por toda parte, no sentido em que, antes, se possa compreender que está nas coisas existentes tanto como em todos os lugares, visto que a verdade do fato permite esta intelecção e a mesma propriedade da palavra, que indica lugar, não o impede?

Com efeito, estamos acostumados a atribuir freqüentemente, sem suscitar críticas, palavras, indicando lugar a coisas que não são

[42] Poderia parecer uma questão ociosa querer estabelecer que é melhor dizer que a natureza suprema (Deus) se encontra *por toda parte* do que *por todos os lugares*. Entretanto, a rigor, não é. O *lugar* indica apenas o espaço ocupado pelos corpos e não os próprios corpos. Ao usar-se a expressão *por toda parte* não se indicará a presença da essência suprema, limitadamente, ao *lugar* (ou espaço) que contém o corpo, mas será estendida também ao corpo.

lugares e que não são circunscritas pelo lugar, como quando digo que a inteligência encontra-se *ali,* na alma, *onde* está a racionalidade. Apesar de *ali* e *onde* serem advérbios de lugar, nem por isso se deduz que a alma encerra algo como se fosse um lugar circunscrito, ou que a inteligência ou a racionalidade se encontram ali como contidas. Assim, e segundo a verdade do dado, é mais justo dizer que a natureza suprema está por toda parte, no sentido já indicado, isto é, que está em tudo aquilo que existe, do que dizer em todos os lugares.

E como, pelas razões expostas agora, não pode ser diversamente, conclui-se que ela está em todas as coisas existentes de maneira, porém, a permanecer una, idêntica e inteira, ao mesmo tempo, em cada coisa.

Capítulo XXIV

Que é melhor entender-se que a essência suprema existe sempre do que em todos os tempos [43]

É certo também que essa mesma essência suprema não tem nem princípio nem fim, nem passado ou futuro, nem este passageiro presente de que nós desfrutamos, porque a idade, ou eternidade dela, que não é senão ela mesma, é imutável e sem partes. Então a palavra *sempre,* que parece designar todo o tempo, se referida a ela, não expressaria com maior verdade a eternidade, que é sempre idêntica a si mesma, do que a variedade do tempo, sempre distinta de si mesma, em alguma coisa? Por isso, se desta natureza suprema se diz que existe sempre, porque, para ela; existir e viver é a mesma coisa, nada mais fácil que compreender que ela existe e vive eternamente, isto é, que possui uma vida infindável, e, ao mesmo tempo, perfeitamente inteira. Com efeito, a eternidade dela apresenta-se como uma vida *interminável* e que existe perfeita e eternamente completa.

Já demonstramos, anteriormente, [44] que essa substância suprema

[43] Assim como no capítulo anterior Anselmo demonstrou ser melhor dizer, a respeito da essência suprema, que se encontra *por toda parte* do que *por todos os lugares,* assim, agora, paralelamente, propõe que, para indicar sua eternidade infindável, se use o advérbio *sempre* e não *em todos os tempos. Sempre* dá um conceito de globalidade, quando *todos os tempos,* ao contrário, implica a sucessão dos tempos e, portanto, um conceito de distribuição, que mal exprime a simultaneidade do eterno, que é um contínuo presente: *sempre um presente.*

[44] Cf. capítulo XVIII.

outra coisa não é senão a sua própria vida e eternidade e que não tem nenhum limite, existindo, simultaneamente inteira, em toda a sua perfeição. Então a verdadeira eternidade, que só a ela pertence, poderá ser coisa diferente de uma vida infindável e que existe simultânea e perfeitamente inteira?

Com efeito, que a verdadeira eternidade pertença somente àquela substância, a única que vimos não ser criada e, sim, criadora, pode-se compreender claramente também do simples fato de que a verdadeira eternidade não pode não ser compreendida, senão sem os limites do princípio e do fim, e torna-se evidente que não pode ser atribuída a nenhuma outra criatura, porque todas foram feitas do nada.

Capítulo XXV

Como a essência suprema não é mutável por nenhum acidente

Será que a essência suprema que, como foi demonstrado anteriormente, é substancialmente sempre idêntica a si mesma, alguma vez não possa mudar, ainda que só acidentalmente? Mas seria, então, sumamente imutável, se pudesse, já não digo mudar, mas apenas ser pensada sujeita a mudanças? E, ao contrário, como é possível que não participe dos acidentes se o próprio fato de ela ser maior e diferente das outras naturezas parece coisa que acontece [45] com ela? Mas, em que consistiria, pois, a contradição entre a propriedade de estar sujeito a acidentes e a imutabilidade natural, se desta intervenção dos acidentes não decorre nenhuma mudança na substância?

Entre os acidentes, alguns, devido à sua presença ou à sua ausência, determinam variações no objeto que afetam, como fazem as cores; outros, estejam ou não presentes, não produzem absolutamente nenhuma mudança no objeto em que incidem, como é o caso de certas relações. [46] Não se pode duvidar, por exemplo, de que eu seja maior

[45] Em latim a palavra acidente *(accidens)* deriva do verbo *accidere*, significando acontecer. *O que acontece* é, pois, um acidente (e vice-versa).

[46] A *substância* é aquilo que existe em si mesmo e não em outro. O *acidente*, ao contrário, apesar de possuir verdadeira realidade, depende, entretanto, do ser, cuja substância o sustenta. Os acidentes, que Anselmo distingue aqui, são de duas espécies: os que produzem uma mudança no objeto em que incidem, como as cores, e os que não produzem nenhuma mudança, como acontece com as relações. É evidente que os acidentes que produzem mudança são contraditórios com a natureza suprema e não podem ser aplicados a ela.

ou menor, igual ou semelhante ao homem, qualquer que seja, que vai nascer no ano vindouro; entretanto, essas relações, depois de ele nascer, eu poderei mantê-las todas com ele, sem que eu mude, ou perdê-las, enquanto ele crescer, ou mudar por qualidades diferentes. Está claro, portanto, que, entre aquelas coisas que se chamam de acidentes, algumas engendram mudança e, outras, ao contrário, não alteram, de maneira alguma, a imutabilidade.

Desta forma, assim como a natureza suprema, em sua simplicidade, não está sujeita a acidentes que possam modificá-la, assim também, no que diz respeito à intervenção de acidentes que não sejam contraditórios com a natureza dela, é lícito atribuir-lhe esta ou aquela qualidade sem que, com isso, se possa, necessariamente, deduzir que algo aconteça [mude] em sua essência, e, por conseguinte, possa ser variável.

É possível, então, concluir, igualmente, que ela não é suscetível de nenhum acidente. Isto, porque, assim como aqueles acidentes que, por sua presença ou ausência, produzem uma mudança, acontecem verdadeiramente com o mesmo efeito na coisa que mudam, assim aqueles que não produzem esse efeito são chamados impropriamente de acidentes. Como, portanto, a natureza suprema é sempre, substancialmente, idêntica a si mesma em tudo e por tudo, por isso, não pode ser diferente de si, nem sequer acidentalmente. Desta forma, qualquer que seja o significado da palavra *acidente,* é seguramente certo que, acerca da natureza sumamente imutável nada se pode dizer de maneira que permita pensá-la mutável.

Capítulo XXVI

Em que sentido se deve dizer que ela é uma substância, e como ela está fora de toda substância; e que somente ela é aquilo que é

Se não paira dúvida sobre aquilo que demonstramos acerca da simplicidade desta natureza, de que maneira ela é uma substância? Se toda substância é suscetível de uma soma de diferenças ou de mudanças de acidentes e, no entanto, a pureza imutável desta natureza é totalmente inacessível a qualquer mescla e mudança, então como conseguiremos dizer que ela é uma substância qualquer, a não ser

que, por substância, se entenda essência, ficando, assim, *fora,* como está *acima,* de toda substância? Com efeito, entre aquele ser que é, por si, aquilo que é e que cria tudo do nada, e aquele ser que, saído do nada, é aquilo que é em virtude de outro, há uma diferença grandíssima: a mesma, justamente, que intercorre entre a substância suprema e todas as coisas que não são iguais a ela. E como ela é a única, entre todas as naturezas, que procede de si mesma, sem a ajuda de outra natureza, tudo aquilo que ela é, então, como poderia não ser tudo aquilo que é, individualmente, e sem a companhia da criatura?

Portanto, se ela alguma vez recebe o mesmo nome que se dá à criatura, não resta dúvida de que este deve ser entendido num sentido diferente. [47]

CAPÍTULO XXVII

Como ela não pode ser colocada entre as substâncias comuns, embora seja uma substância e um espírito individual

Consta, portanto, que não está incluída no tratado comum das substâncias aquela substância de cuja essência não participa nenhuma outra natureza. Certamente, como toda substância é ou universal, isto é, essencialmente comum a muitas substâncias (ser homem, por exemplo, é comum a todos os homens), ou individual, isto é, tem um essência universal em comum com as outras substâncias (cada homem, por exemplo, tem, em comum com os outros, a sua qualidade de homem), então poderíamos admitir que a natureza suprema se inclua na classe das outras substâncias, se ela nem se divide em várias substâncias, nem se une às outras por uma comunhão de essência? [48] Entretanto, ela não apenas existe com certeza, mas, ainda, possui a existência em grau máximo e, desde que a essência de qualquer ser

[47] Vale dizer: se, às vezes, ela é chamada de substância como também as criaturas, não podemos, entretanto, entender que a sua substância seja a mesma que aquela das criaturas, justamente porque a substância suprema não é substância do mesmo modo que o são as outras. Ela subsiste por si e existe por necessidade da sua natureza, enquanto as outras não são independentes da causa que as produziu e, assim, não subsistem por si: houve uma causa que as fez e que lhes conserva a subsistência. Veja o capítulo seguinte.

[48] Esta é a uma das passagens do *Monológio,* em que muitos enxergam a prova do realismo exagerado de Anselmo. Entretanto, deve-se observar que, aqui, o autor está se referindo à substância suprema, *não criada,* colocando-a em comparação com as substâncias criadas.

costuma ser chamada de substância, nada certamente impede que, se é possível dizer algo condignamente dela, se chame de substância. E como não se conhece essência mais digna do que o espírito e o corpo, e como entre os dois o espírito é mais digno do que o corpo, deve-se afirmar que ela é espírito e não corpo. E, como o espírito não pode, de maneira nenhuma, ter partes, nem é possível haver vários espíritos da mesma natureza dela, é necessário que este espírito seja absolutamente individual.

E, por não ser composto de partes, nem estar sujeito a modificação por causa de diferenças ou acidentes, como já ficou esclarecido acima, é impossível que esse espírito seja, de alguma maneira, divisível.

Capítulo XXVIII

Que este espírito existe de maneira simples e que não pode ser comparado com as coisas criadas

Pelo que foi dito precedentemente, parece decorrer, como conseqüência, que este espírito — cujo modo de existir é tão admiravelmente singular e tão singularmente maravilhoso —, por uma certa razão, exista sozinho, e que as criaturas, se comparadas com ele, não existam, embora nos pareçam existir. De fato, se considerarmos bem, parecerá que somente ele tem uma existência simples, perfeita e absoluta, e, ao contrário, todas as outras coisas parecem realmente quase não existir e ter uma existência apenas emprestada. E, como deste mesmo espírito, devido à sua eternidade imutável, de maneira alguma se pode dizer que existiu ou existirá, segundo alguma mudança, mas simplesmente que existe; e como não é, também, algo que, de maneira variável, não existiu antes ou que não existirá no futuro, mas que é tudo aquilo que tem sido ou será; e que tudo aquilo que é, *é-o de uma só vez*, de maneira simultânea e indeterminável; como, repito, o seu ser é feito assim, pode-se dizer dele, com razão, que existe de maneira simples,[49] absoluta e perfeita.

Entretanto, todas as outras coisas, na verdade, por motivo da mudança em alguma parte do seu ser, foram ou serão aquilo que não

[49] *Simples* denota unidade, ausência de composição, incorporeidade.

são, são aquilo que não foram, ou não serão mais, e aquilo que foram já não existe mais, e aquilo que serão não existe ainda, e aquilo que elas são mal existe no passageiro e brevíssimo e quase não existente presente; em suma, elas existem de maneira tão mutável, que, com muita razão, nega-se que existam simples, absoluta e perfeitamente, e afirma-se que elas quase não existem e que sua existência é aleatória. Ainda. Como todas as coisas que são diferentes deste espírito passaram do nada para a existência não por si mesmas, mas por meio de outro ser; e, se abandonadas a si mesmas, voltariam da existência para o nada se não fossem amparadas por um outro ser, então de que maneira poderia atribuir-se a elas uma existência simples e perfeita, ou seja, absoluta? Antes, elas mal existem ou quase não têm existência. E como, ao contrário, a existência deste único, idêntico a si e inefável espírito não pode ser pensada, de maneira nenhuma, originada do nada, ou que possa estar sujeita a algum defeito por parte daquilo que ainda não existe; e, como tudo aquilo que ele é, é-o não por outro, mas por si, isto é, por aquilo que ele é, então, por que não admitir-se, por justo motivo, que ele é o único que deve ser entendido como simples, perfeito e absoluto? Na verdade, aquele que, tão simplesmente e sob todos os aspectos, é o único perfeito, simples e absoluto, este realmente pode ser indicado, com razão, sob certo aspecto, como o único que existe. E, ao contrário, tudo aquilo que, pelas considerações anteriores, se nos apresenta não tendo uma existência simples, nem perfeita nem absoluta, mas que existe apenas, ou quase não existe, certamente pode ser dito corretamente que, sob certo aspecto, não existe. Segundo este raciocínio, portanto, o espírito criador é o único que existe de verdade, e todas as coisas criadas não existem, apesar de a sua não-existência não ser absoluta, porque foram transformadas em algo ao serem criadas do nada por aquele que, único, existe de maneira absoluta.

CAPÍTULO XXIX

Que a palavra deste espírito é a mesma coisa que ele, e que ambos não constituem dois espíritos, mas um só

Depois de examinar com atenção todas as propriedades dessa natureza que se me apresentaram até este momento, tendo como guia a razão, creio oportuno, agora, passar a considerar a sua palavra,

pela qual todas as coisas foram feitas. Realmente, desde que tudo aquilo que consegui afirmar há pouco [50] encontra apoio na força inflexível da razão, por isso, sinto-me obrigado a examinar com maior rigor esta palavra, porque está provado que ela é a mesma coisa que o espírito soberano. Com efeito, se nada ele fez a não ser por si mesmo, e tudo aquilo que foi feito por ele foi feito através dessa palavra, de que maneira ela poderia ser algo diferente daquilo que ele mesmo é? Isto fica ainda melhor demonstrado através daquelas coisas que já foram claramente provadas, isto é, que nada, salvo o criador e a sua criatura, jamais pôde, nem pode existir. Ora, é impossível que a palavra deste espírito possa estar entre as coisas criadas, porque tudo aquilo que foi criado foi feito por ele, e ela não pode ter sido feita por ela mesma. Nada, pois, pode ser feito por si mesmo, porque tudo aquilo que é feito é posterior ao princípio que o faz, e nada pode ser posterior a si mesmo. Deve-se concluir, portanto, que a palavra do espírito supremo, não podendo ser uma criatura, outra coisa não é senão esse mesmo espírito.

E, finalmente, essa palavra não pode ser entendida senão como a própria inteligência desse espírito, por meio da qual ele compreende todas as coisas. Que é, de fato, para ele, dizer, desta maneira, alguma coisa senão compreendê-la? Com efeito, ao contrário do que acontece com o homem, ele sempre diz aquilo que compreende. Se, portanto, a natureza soberanamente simples nada mais é do que a sua inteligência, o que vale dizer a sua sabedoria, é necessário, igualmente, que não seja outra coisa que a sua palavra.

Mas, como já foi demonstrado que o espírito supremo é somente uno e completamente individual, conclui-se que a sua palavra é consubstancial a ele, mas de maneira a não serem dois, e sim um único e idêntico espírito.

Capítulo XXX

Que esta palavra não é múltipla, mas um verbo único

Por que haveria de continuar na dúvida aquilo que anteriormente [51] deixara como dúvida, isto é, se esta palavra consiste em muitas ou é uma só?

[50] Cf. capítulo XXII.
[51] Cf. capítulo XII.

Com efeito, se ela é consubstancial à natureza suprema de maneira a não formar dois, mas um único espírito, evidencia-se que, assim como essa natureza é sumamente simples, assim também esta palavra é simples.

Portanto, não consta de muitas palavras, mas de uma só, pela qual todas as coisas foram feitas.

CAPÍTULO XXXI

Que esse mesmo verbo não é uma semelhança das coisas criadas, mas a verdade da essência; e que as coisas criadas são uma certa imitação da verdade; e quais naturezas são maiores e melhores do que outras

Mas, eis que me parece surgir uma questão que não é fácil e que não deve ser deixada na incerteza.

Com efeito, todas aquelas palavras com que falamos mentalmente, isto é, pensamos uma coisa, são semelhanças e imagens das coisas que expressamos por meio delas, e toda semelhança ou imagem é tanto mais ou menos verdadeira quanto mais ou menos imita a coisa de que é semelhança. O que deveremos pensar, então, acerca do verbo por meio do qual todas as coisas foram ditas e feitas? [52] Será ou não será ele também uma semelhança daquelas coisas que foram feitas por ele? Se, pois, efetivamente, ele é uma semelhança das coisas que mudam, não é consubstancial à suprema imutabilidade, o que é falso. Se, entretanto, ele não é uma semelhança completamente verdadeira, mas uma semelhança qualquer das coisas variáveis, também não pode ser o verbo da verdade suprema, porque esta é absolutamente verdadeira, o que é absurdo.

Mas se ele não tem nenhuma semelhança com as coisas variáveis, como então estas foram feitas à sua imagem? Não haverá sombra de incerteza acerca deste assunto se, talvez, se faz notar que, num homem vivo, a verdade do homem [53] está completa nele; mas, num homem pintado, fala-se que há a semelhança e a imagem desta verda-

[52] Cf. capítulo X.
[53] Isto é: a verdadeira substância e essência do homem.

de. Igualmente entenda-se a verdade da existência, no verbo, cuja essência é tão suprema, que, sob certo aspecto, só ela existe. Nas outras naturezas que, comparadas com ele, sob certo aspecto não existem e, contudo, são algo porque feitas por ele e segundo ele, pode-se dizer que nelas se encontra uma espécie de imitação da suprema essência. Por isso, o verbo da verdade suprema — e ele também é a verdade suprema — não poderá sofrer aumento ou diminuição pela sua maior ou menor semelhança com as criaturas, enquanto, ao contrário, será necessário que, antes, toda coisa criada tenha uma existência tanto maior e tanto mais valiosa quanto mais é semelhante àquele que existe em sumo grau e existe soberanamente grande.

Devido a esta consideração, talvez, ou melhor: com certeza, toda inteligência julga as naturezas que têm, de alguma maneira, a vida superiores às que não vivem; aquelas que sentem, às que não sentem, e aquelas racionais, às irracionais. Por isso, como a natureza suprema, não apenas vive de uma forma a ela toda própria, mas vive, sente e é racional, torna-se claro que, entre todas as coisas que existem de alguma maneira, aquilo que possui a vida é mais semelhante a ela do que aquilo que não possui, absolutamente, a vida; e aquilo que de alguma maneira conhece, ainda que seja pelos sentidos corpóreos, é mais semelhante a ela, do que aquilo que não percebe de forma alguma; e aquilo que é racional é mais parecido com ela do que aquilo que não é racional. E, por uma semelhante razão, é manifesto que algumas naturezas são maiores ou menores umas que outras. Com efeito, assim como aquele ser que é mais importante por sua natureza porque, devido à sua essência natural, está mais próximo do ser por excelência, assim, sem dúvida, é maior aquela natureza cuja essência mais se assemelha à essência suprema. Isto pode-se demonstrar, também, do modo seguinte: se, de uma substância que vive, sente e pensa, elimina-se, mediante um ato da imaginação, primeiro a razão, depois a sensibilidade, depois a vida e, finalmente, aquilo que resta, que é a pura existência, quem não compreenderia que essa substância, aos poucos assim destruída, se reduz gradativamente a existir sempre menos e, por fim, a não existir mais?

Aquelas coisas, entretanto, que, tomadas individualmente, reduzem uma essência a existir sempre menos, ao contrário, tomadas ordenadamente, levam-na a existir cada vez mais. Está claro, portanto, que uma substância vivente é mais que uma não-vivente, uma simples mais que uma não-simples, uma racional mais que uma não-racional. Não resta dúvida, assim, de que qualquer substância é tanto

maior e preferível, quanto mais é semelhante a esta essência suprema, que existe supremamente e é a mais excelente.

Desta maneira, fica suficientemente demonstrado que o verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, não é uma semelhança destas, mas uma essência verdadeira e simples.

No que diz respeito, ao contrário, às coisas criadas, não há nelas uma essência simples e absoluta, mas apenas uma certa imitação daquela essência verdadeira.

Por isso, é necessário concluir que este verbo não é mais ou menos verdadeiro segundo a sua semelhança com as coisas criadas, mas que todas as naturezas criadas alcançam um grau tanto mais elevado de essência e dignidade, quanto mais se aproximam daquela essência.

CAPÍTULO XXXII

Que o espírito supremo expressa a si mesmo por um verbo que é com ele coeterno

Mas, se é assim, de que maneira então ele, que é verdade simples e pura, pode ser o verbo das coisas com que não guarda semelhança, quando, ao contrário, todo verbo, com que se expressa uma coisa na mente, é semelhança da própria coisa?

E se não é o verbo das coisas que foram feitas por ele mesmo, como poderá ser demonstrado que ele é verbo? Não há dúvida de que todo verbo é verbo de alguma coisa e, se não houvesse criatura, não haveria nenhum verbo dela. Então? Será que devemos concluir que se não existisse nenhuma criatura, não existiria esse verbo, que é a própria essência suprema, a qual não necessita de nada? Ou, quiçá, aquela essência suprema que é verbo seria, sim, essência eterna, mas não seria verbo, porque nunca foi criado nada por ela?

Com efeito, não pode existir nenhum verbo daquilo que não existiu, não existe e não existirá.

Mas, segundo esse raciocínio, se nunca existisse nenhuma essência, afora o espírito supremo, certamente não existiria, nele, nenhum verbo. Entretanto, se nele não houvesse nenhum verbo, ele não diria nada em si mesmo. E, se não dissesse nada em si mesmo, não compreenderia nada, porque, para ele, dizer e compreender algo é a

mesma coisa; porém, se não compreendesse nada, deveríamos concluir que a sabedoria suprema, que outra coisa não é senão esse mesmo espírito, nada compreenderia, o que é extremamente absurdo.

Como? Então, se não compreende nada, de que maneira pode ela ser a sabedoria suprema? Ou, se nada mais houvesse, além dela, então o que é que ela compreenderia? Poderia, neste caso, compreender a si mesma? Mas, é possível simplesmente pensar que a sabedoria suprema não se compreenda a si mesma, quando a alma racional não só pode conhecer-se [54] a si mesma, mas também ter a idéia da sabedoria suprema, compreendê-la e compreender a si mesma? Com efeito, se a alma humana não pudesse ter memória ou inteligência alguma de si mesma, ela não poderia distinguir a si própria das criaturas irracionais, nem essa sabedoria suprema das outras criaturas, como faz neste momento a minha mente, disputando sozinha, tacitamente, consigo mesma.

Portanto, aquele espírito supremo, assim como é eterno, assim se recorda eternamente de si mesmo e compreende a si mesmo da mesma maneira que o faz uma alma racional. Ou melhor, é ele quem, principalmente, compreende e a alma racional é que compreende, por sua vez, a si mesma, da mesma maneira. Mas se ele se recorda de si mesmo eternamente, expressa a si mesmo eternamente. E se expressa a si mesmo eternamente, o seu verbo está eternamente com ele. Quer, pois, se entenda que ele existe sem nenhuma outra essência, quer se pense existir com outras coisas existentes, é necessário que o verbo dele exista coeterno a ele.

Capítulo XXXIII

Como, com um só verbo consubstancial, o espírito supremo expressa a si mesmo e aquilo que cria

Mas eis que, enquanto estou indagando sobre o verbo, com que o Criador expressa tudo aquilo que faz, se me apresenta o verbo com que aquele que fez todas as coisas expressa a si mesmo. Ou será que ele, ao expressar a si mesmo, usa um verbo, e ao expressar o que faz, usa outro? Ou, antes, com o mesmo verbo ele expressa a si mesmo e

[54] O texto latino tem *reminisci*, recordar.

expressa todas as coisas que cria? Com efeito, este verbo, com que expressa a si mesmo, necessariamente é também aquilo que ele mesmo é, como já demonstramos a respeito do verbo pelo qual ele diz todas as coisas que cria. Ainda que nada mais existisse, a não ser aquele espírito supremo, a razão nos obrigaria a admitir, porém, a existência necessária deste verbo, pelo qual ele expressa a si mesmo. Portanto, o que há de mais verdadeiro do que dizer que este verbo outra coisa não é senão aquilo que ele é? Conseqüentemente, se expressa a si mesmo e as coisas que cria por um verbo consubstancial a ele, é evidente que o verbo pelo qual expressa a si mesmo e o verbo com que expressa as criaturas são uma única substância.

Mas, se a substância é uma só, como pode haver dois verbos?

Talvez, a unidade da substância não nos obrigue a admitir a unidade do verbo. Com efeito, esse mesmo espírito, que fala através desses dois verbos, tem a mesma substância deles, e, no entanto, não é verbo. Em todo caso, porém, o verbo pelo qual a sabedoria expressa a si mesma pode ser dito, com muita razão, verbo dela, porque, pelos motivos expostos acima, reproduz uma imagem perfeita dela. Não podemos, pois, negar, de maneira nenhuma, que, quando a alma racional compreende a si mesma por meio do pensamento, se forme uma imagem dela no pensamento, ou melhor, o próprio pensamento dela seja a sua imagem, formada à semelhança de si como por impressão dela mesma. Com efeito, qualquer coisa que a mente deseja realmente pensar, quer com a imaginação sensível, [55] quer pela razão, sem dúvida ela coloca todos os seus esforços para expressar, ao máximo, em seu pensamento, a semelhança dessa coisa. E isto ela consegue fazer com tanto maior verdade, quanto maior for a verdade com que pensa a coisa, como acontece quando pensa algo diferente dela mesma, e, particularmente, algum corpo. Quando, pois, eu penso um homem ausente, que conheço, a atividade do meu pensamento fixa-se apenas naquela imagem dele que eu guardei na memória por meio da visão dos meus olhos: esta imagem, no pensamento, é o verbo daquele homem, que eu expresso, ao pensá-lo. Portanto, a alma racional, ao compreender a si mesma por meio do pensamento, consegue ter a sua própria imagem — vale dizer o pensamento de si mesma — formada à semelhança de si mesma quase por sua impressão, embora a alma não possa separar-se da sua imagem, que é o verbo dela, senão apenas por meio da razão.

[55] Creio que, por *imaginação sensível*, deva-se entender, aqui, *intuição* e não *imaginação*, que decorre da sensação.

Desta maneira, então, quem poderia negar que a sabedoria suprema, ao expressar a si mesma, compreende-se e engendra uma semelhança consubstancial a ela, isto é, o verbo dela?

Embora seja difícil encontrar palavras precisas e convenientes para um ser de uma superioridade tão singular, todavia, ao nos referir a este verbo, assim como dizemos semelhança, não é inconveniente dizer também imagem, figura e caráter daquela sabedoria.

O verbo, entretanto, com que a sabedoria suprema expressa a criatura, não é absolutamente o verbo da criatura, porque não é semelhança desta, mas essência principal. Disto decorre que a sabedoria suprema não expressa a criatura com o verbo da criatura. Mas se não a expressa com o verbo da criatura, então, com que verbo a expressa, visto que aquilo que ela expressa, expressa-o pelo verbo, e o verbo é sempre verbo de alguma coisa, isto é, semelhança? Mas se ela não pode expressar nenhuma outra coisa a não ser a si mesma e a criatura, nada pode expressar senão pelo seu verbo ou por aquele da criatura. Porém, se não pode expressar nada pelo verbo da criatura, então tudo aquilo que expressa, expressa-o com o seu próprio verbo.

Logo, com um único e mesmo verbo ele [56] expressa a si mesmo e tudo aquilo que ele fez.

Capítulo XXXIV

De que maneira se pode compreender que o espírito supremo expressa, com seu verbo, a criatura

De que maneira, porém, coisas tão diferentes, isto é, a essência criadora e aquela criada, podem ser expressas com um só verbo, ainda mais que o verbo é coeterno com quem o pronuncia, e a criatura não é coeterna com ele? Talvez isto se explique porque o espírito supremo é sabedoria suprema e razão suprema, no qual existem todas as coisas que foram criadas da mesma maneira que uma obra de arte existe, não apenas quando foi feita, mas, também, antes de ser feita e depois de ser destruída, porque sempre existe nela aquilo que a própria arte é. Por isso, quando o espírito supremo expressa a si mesmo,

[56] Isto é: o espírito supremo. — O verbo com que o espírito supremo expressa a si mesmo não pode ser diferente daquele com que expressa as criaturas, porque a sabedoria suprema não pode usar o verbo das criaturas para expressar as criaturas.

expressa todas as coisas que foram feitas. Com efeito, antes de serem feitas, e quando foram feitas e, depois, quando se desfizerem, ou de outro modo mudarem, sempre existem nele, não como aquilo que elas são em si mesmas, mas como aquilo que ele mesmo é. Em si mesmas elas são, pois, essência mutável, criadas segundo uma razão imutável; no espírito supremo, são essência primeira e verdade de existência primeira e, quanto mais são semelhantes a ele, tanto mais existem com existência verdadeira e superior.

Assim, portanto, podemos afirmar com razão que, quando aquele espírito supremo expressa a si mesmo, expressa também tudo aquilo que foi feito, com um só e mesmo verbo.

CAPÍTULO XXXV

Tudo aquilo que foi criado é vida e verdade no verbo e na ciência dele

Mas, como o verbo do espírito supremo consta-nos que é consubstancial e perfeitamente semelhante a ele, decorre necessariamente que tudo o que existe nele é o mesmo e está da mesma maneira no seu verbo.

Portanto, tudo o que foi criado, tenha ou não vida, e qualquer que seja a sua existência, é, nele, vida e verdade. E, como para o espírito supremo conhecer e compreender são a mesma coisa, é necessário que, da mesma maneira com que conhece todas as coisas que conhece, assim também as expresse e as compreenda.

Portanto, assim como todas as coisas, no verbo, são vida e verdade dele, assim são vida e verdade, também, na ciência dele.

CAPÍTULO XXXVI

Que a maneira com que ele expressa e conhece as coisas que criou é incompreensível para nós

Pelo que acabamos de dizer, pode-se clarissimamente compreender que a ciência humana não consegue entender de que maneira

esse espírito expressa e conhece as coisas. Ninguém, pois, duvida que as substâncias criadas sejam em si mesmas bem distintas daquilo que elas são no nosso conhecimento. [57] Com efeito, elas em si mesmas existem pela sua própria essência, enquanto em nosso conhecimento existem não pelas suas essências, mas pelas suas semelhanças (imagens). Está claro, portanto, que elas são tanto mais reais em si mesmas do que em nosso conhecimento, quanto mais realmente estão em algum lugar por sua essência do que por sua semelhança (imagem). Como também resulta que toda substância criada está mais realmente no verbo, isto é, na inteligência do criador, do que em si mesma, tanto mais verdadeiramente quanto a essência criadora tem uma existência mais real do que a essência criada, então, como a mente humana poderá compreender esta maneira de falar as coisas e essa ciência, que é tão superior e mais real que as substâncias criadas, se a nossa ciência é tão amplamente superada por elas como é a distância que há entre a semelhança (imagem) e a essência delas? [58]

CAPÍTULO XXXVII

Tudo aquilo que o espírito supremo é em relação à criatura, o seu verbo também é, e, no entanto, não podem ser considerados pluralmente dois, mas um só

Como as razões expostas acima nos ensinam claramente que o espírito supremo criou todas as coisas com seu verbo, não se deveria deduzir, então, que o verbo também fez todas essas coisas? Se, pois,

[57] Estamos nos primórdios da Escolástica e já está colocado claramente, por Anselmo, o problema que será o problema central da filosofia de E. Kant. Anselmo, pois, afirma, com decisão, ainda que incidentalmente, que as substâncias criadas são, em si mesmas, bastante diferentes daquilo que são no nosso conhecimento. Nesta afirmação, está implícito o problema: As essências das coisas são acessíveis à inteligência humana? — Kant responde que só podemos conhecer o fenômeno das coisas, isto é, a simples *aparência delas, não*, porém, a coisa em si (o *noúmeno),* isto é, a essência. Kant não chega a negar a existência do *noúmeno,* ainda que sustente a sua incognoscibilidade. Os escolásticos, ao contrário, embora admitam que o homem não pode ter o conhecimento completo de nenhuma coisa, concordam em que, se o homem não consegue ter um conhecimento intuitivo da essência, pode, entretanto, deduzi-lo das aparências sensíveis, das propriedades, etc. Portanto, com certas limitações, a inteligência humana, para os escolásticos, pode ter uma idéia adequada de muitas essências, capaz de distinguir a coisa, em sua espécie, sem confundi-la com nenhuma outra.

[58] Aqui se encontra ainda o problema fundamental da filosofia moderna: realismo ou idealismo gnosiológico?

Em todo caso, Anselmo não deixa dúvidas de que as naturezas criadas são bastante superiores, em si mesmas, à nossa inteligência e, conseqüentemente, superam também o conhecimento que temos delas.

o verbo é consubstancial a ele, é necessário que a essência suprema seja a essência do verbo. Mas a essência é una, única criadora e único princípio de tudo aquilo que foi criado, pois ela, tudo o que fez, criou-o do nada, por si mesma, sem a ajuda de ninguém. Por isso, tudo aquilo que o espírito supremo cria, igualmente o seu verbo o faz da mesma maneira e, conseqüentemente, tudo aquilo que o espírito supremo é em relação à criatura, o seu verbo também é. Mas, nem por isso, ambos podem ser considerados pluralmente, porque não constituem uma pluralidade de supremas essências criadoras.

Como, portanto, o espírito supremo é criador e princípio das coisas, o mesmo há de se dizer do seu verbo, mas nem por isso são dois, mas um único criador e um único princípio.

Capítulo XXXVIII

Que não é possível dizer por que são dois, apesar de serem, necessariamente, dois

É preciso, portanto, refletir com muita atenção sobre um fato que, completamente estranho aos outros seres, parece, entretanto, verificar-se em relação ao espírito supremo e ao seu verbo.

Com efeito, é certo que em cada um deles, individualmente, e nos dois, conjuntamente, encontra-se tudo o que eles são, como essência, em relação à criatura, de maneira que tudo isso é perfeito individualmente em ambos, mas sem constituir a pluralidade dos dois. Se bem que o espírito seja individualmente a verdade suprema e o criador, e o seu verbo também seja a verdade suprema e o criador, nem por isso os dois, juntos, formam duas verdades ou dois criadores.

Apesar de as coisas serem assim, entretanto fica maravilhosamente claro que nem o espírito supremo, donde procede o verbo, é verbo de si mesmo nem o verbo é o espírito do qual é verbo. Desta forma eles guardam sempre a unidade individual naquilo que significam substancialmente ou naquilo que são em relação à criatura, e admitem uma pluralidade inefável naquilo que o espírito supremo não procede do verbo, mas este, daquele. Sem dúvida inefável, porque, embora a necessidade exija que sejam dois, torna-se impossível, todavia, dizer em que coisa sejam dois. [59] Se dissêssemos que os dois são

[59] Isto é, a inefabilidade. A impossibilidade da expressão diz respeito à essência (o *quid)* dos dois.

iguais ou que guardam semelhança recíproca devido a esta ou àquela relação e quiséssemos saber o que é aquilo que os relaciona, não poderíamos expressá-lo no plural, como dizemos de duas *linhas* iguais ou de dois homens semelhantes. Certamente não são dois espíritos iguais, nem dois criadores iguais; nem os dois são algo que expresse, deles, a essência ou uma relação com a criatura. Mas nem também os dois são algo que denote a recíproca relação, de uma para com o outro, porque não podem existir nem dois verbos, nem duas imagens. Com efeito, o verbo, pelo fato mesmo de ser verbo e imagem, relaciona-se com algo distinto, porque só pode ser verbo e imagem de algo diferente. Esta condição é tão própria de um [= o verbo] que, de maneira nenhuma, pode ser aplicada ao outro [= o espírito supremo], porque aquele [= o espírito supremo], do qual é verbo e imagem, não é nem imagem nem verbo. Fica claro, portanto, que é impossível expressar em que coisa sejam dois, o espírito supremo e o seu verbo, se bem que, devido a algumas propriedades de cada um, se apresentem, necessariamente, como dois. Entretanto é próprio de um [= o verbo] proceder do outro [= o espírito supremo] e é próprio deste que aquele proceda dele.

Capítulo XXXIX

Que o verbo procede do espírito supremo por nascimento

Este conceito parece mais acessível se o expressarmos dizendo que é próprio de um [= o verbo] nascer do outro e que é o próprio do outro [= o espírito supremo] que dele nasça o verbo. Com efeito, já ficou bem claro que o verbo do espírito supremo não procede deste como as coisas criadas, mas como criador de criador e como ser supremo de ser supremo. Para exprimir esta semelhança em poucas palavras, diremos que o verbo procede totalmente do espírito supremo e, de tal maneira, que não pode proceder senão dele. *Portanto*, pelo fato de proceder somente dele, guarda uma semelhança perfeita com ele, como um filho com o pai e, ao mesmo tempo, pelo fato de não proceder como as coisas criadas, decorre que, de maneira nenhuma, certamente, pode-se pensar com maior propriedade que não proceda dele senão por nascimento. Dizemos, pois, com razão, a respeito de um sem-número de coisas, que nascem daquelas que lhes dão a vida, embora não guardem nenhuma semelhança com elas, como é

aquela que o filho recebe do pai. Assim dizemos que os cabelos nascem da cabeça, os frutos da árvore, se bem que os cabelos não tenham nenhuma semelhança com a cabeça e os frutos com a árvore. Por isso, repito, se podemos dizer dessas coisas, sem cair no absurdo, que elas nascem, com propriedade maior pode-se afirmar que o verbo procede do espírito supremo por nascimento, e com quanto maior perfeição — quase filho do pai — deriva a sua semelhança dele, ao receber a existência.

CAPÍTULO XL

Esse espírito é verdadeiramente pai, e o verbo, verdadeiramente filho

Se é com absoluta conveniência que se diz que o verbo nasce e que é tão semelhante àquele do qual nasce, por que, então, não afirmar, antes — desde que ele é tão semelhante ao espírito como um filho ao pai —, que o espírito é tão mais verdadeiro pai e o verbo mais verdadeiro filho, ainda mais que o primeiro basta a si mesmo para a perfeição deste nascimento, e o segundo expressa completamente a semelhança com o primeiro?

Com efeito, no que diz respeito às outras coisas, entre as quais sabemos com certeza existir uma relação de pai para filho, nenhuma há que seja suficiente para engendrar a prole sozinha, sem o concurso de nada, nenhuma nasce de maneira a apresentar perfeita semelhança com o pai, sem nenhuma incidência de diferenças.

Conseqüentemente, se o verbo do espírito supremo procede de maneira tão absoluta apenas da essência deste, e é por completo tão semelhante a ele, como filho nenhum procede tão completamente da essência do pai, então nada com certeza tem direito maior à relação de pai e filho do que o espírito supremo e o verbo dele. Por este motivo, é próprio do primeiro ser verdadeiramente pai e, do segundo, ser verdadeiro filho.

Capítulo XLI

Que o espírito verdadeiramente gera e o verbo é verdadeiramente gerado

Entretanto, isso não poderia estar certo, se, ao mesmo tempo, o espírito supremo verdadeiramente não gerasse e o verbo não fosse verdadeiramente gerado.

Desde que a verdade daquilo que demonstramos é evidente, é necessário, pois, que a conseqüência esteja certa.

Por isto, decorre que é próprio do espírito supremo engendrar verdadeiramente, e do verbo, ser verdadeiramente engendrado.

Capítulo XLII

Que é próprio do espírito supremo ser genitor e pai e, do verbo, ser gerado e filho

Gostaria e, talvez, poderia concluir que aquele [= espírito supremo] é verdadeiramente pai, e este [= o verbo], verdadeiramente filho, mas, como não há neles distinção de sexo, penso que não se deva deixar de examinar se é mais congruente para eles a denominação de pai e filho ou a de mãe e filha. Com efeito, se é conveniente chamar ao primeiro de pai e ao segundo de filho, porque ambos são espírito, por que, pela mesma razão, não poderia ser dito o primeiro mãe e o segundo filha, ainda mais que ambos são a verdade e a sabedoria? Será, talvez, porque, naqueles seres que têm diferença de sexo, a denominação de pai e filho convém mais ao sexo superior, e aquela de mãe e filha, ao inferior? Isto, na verdade, observa-se dentro da natureza em muitos casos. Entretanto acontece também o contrário, como em certas espécies de aves, onde o sexo feminino é mais importante e forte, e o masculino é menos importante e mais fraco.

Ou será que convém, com maior razão, que se chame de pai ao espírito supremo porque a primeira e principal causa da prole encontra-se no pai? Se a causa materna, de qualquer maneira, é sempre precedida por aquela paterna, é, pois, completamente inconveniente apli-

car o nome de mãe àquele ao qual, para engendrar a prole, não se associa ou precede nenhuma causa. É, portanto, certíssimo que o espírito supremo é pai da sua prole. Se, ainda, um filho sempre é mais parecido com o pai do que uma filha, e se nenhuma coisa é mais parecida com a outra do que, com o pai supremo, a sua prole, é incontestável que esta prole não é uma filha, mas um filho.

Como, portanto, é próprio daquele verdadeiramente gerar, e deste, ser gerado, assim é próprio daquele ser verdadeiramente genitor, e deste, verdadeiramente gerado. E, como o primeiro é verdadeiro genitor e o outro verdadeira prole, assim um é verdadeiro pai e o outro verdadeiro filho.

Capítulo XLIII

Volta-se a tratar da comunhão entre os dois e das propriedades de cada um

Depois de encontrar tantas e tão grandes propriedades do espírito supremo e do verbo dele, com as quais está demonstrado existir, na suprema unidade, uma certa maravilhosa quanto inefável e inevitável pluralidade, se me apresenta como extremamente agradável voltar a tratar com freqüência de um mistério tão insondável. Com efeito, se é totalmente impossível que o genitor seja o mesmo que a prole, aquele que gera o mesmo que aquele que é gerado, e o pai o mesmo que o filho, de maneira que seja necessariamente distinto o genitor do gerado, o pai do filho, entretanto, não é menos necessário [60] que aquele que gera seja o mesmo que o gerado, o pai o mesmo que a prole e, assim, se torne impossível que o genitor seja distinto do gerado, e o *pai do filho*. E, apesar de ambos serem tão distintos um do outro de maneira que parece manifesto tratar-se de dois, todavia, aquilo que eles são, tanto um como o outro, apresenta-se tão uno e idêntico que fica profundamente oculto *em que* sejam dois. [61] Com efeito, o pai e o filho diferem sob este aspecto de tal modo que, depois de pronunciar o nome de ambos, compreendo ter pronunciado os dois separada-

[60] Subentenda-se: para o fim do tema que tratamos.

[61] O *em que* fica profundamente oculto à razão humana porque diz respeito à unidade e identidade da essência. A razão humana chega a explicar e compreender a distinção entre pai e filho na Divindade como pessoas, mas não consegue compreender, com esta distinção, a identidade da natureza. Aqui estão os limites da mente humana.

mente, e, no entanto, aquilo que constitui o pai e o filho é tão igual que eu não consigo entender por que os tenha dito dois separadamente. Se bem que o filho individualmente seja do mesmo modo esse espírito, contudo, o espírito pai e o espírito filho são uma coisa tão assim una e idêntica que o pai e o filho não formam dois espíritos, mas um só espírito. E, assim como as propriedades individuais de cada um não admitem pluralidade, porque não são as propriedades dos dois, igualmente aquilo que é comum aos dois conserva a unidade individual, ainda que — como totalidade — pertença inteiramente a cada um deles.

Com efeito, assim como não são dois os pais e dois os filhos, mas um só o pai e um só o filho, porque cada uma destas propriedades é específica de um só, assim não são dois os espíritos, mas um só, apesar de ser próprio do pai e do filho ser espírito perfeito individualmente. Assim, eles são de tal maneira opostos em suas relações, que nunca um assume o que é próprio do outro, e, no entanto, tão de acordo, por sua natureza, que um sempre tem a essência do outro. São, pois, tão distintos — por ser, um, o pai, e outro, o filho — que se torna impossível chamar de filho o pai e o pai de filho e, todavia, são tão idênticos pela substância que sempre a essência do filho está no pai, e a essência do pai está no filho, e nunca ela é diferente, porque a essência de ambos não é diferente, mas a mesma; não múltipla, mas única.

CAPÍTULO XLIV

Como o pai é a essência do filho

Por conseguinte, não é afastar-se da verdade se afirmarmos que um é a essência do outro, mas significa expressar muito melhor a suprema unidade e simplicidade da natureza comum. Não é no sentido em que entendemos a sabedoria do homem pela qual o homem se torna sábio, quando por si mesmo não poderia sê-lo, que se pode entender a afirmação de que o pai é essência do filho e o filho essência do pai, como se um não pudesse existir senão pelo outro, como acontece com o homem que não pode ser sábio senão pela sabedoria.

Assim como a sabedoria suprema é sempre, pois, sábia por si, assim a essência suprema sempre existe por si. Desta forma, tanto o pai como o filho são perfeitamente essência suprema. O pai, portanto, é perfeito por si e o filho, igualmente, é perfeito por si, do mesmo modo que tanto um como outro é sábio por si. Nem certamente o filho é uma essência e uma sabedoria menos perfeita por ser essência nascida da essência do pai e sabedoria nascida da sabedoria deste; mas, a sua essência e a sua sabedoria seriam menores, se ele não existisse por si ou não fosse sábio por si. E não é contraditório que o filho subsista por si e receba o ser do pai. Com efeito, assim como o pai tem essência, sabedoria e vida em si mesmo, de maneira, porém, a existir só pela sua essência, ser sábio só pela sua própria sabedoria e viver só pela sua própria vida e não pela essência, a sabedoria e a vida do outro, assim, ao engendrar o filho, concede-lhe ter em si mesmo essência, sabedoria e vida de maneira a existir pela sua essência só, a ser sábio pela sua sabedoria só, a viver pela sua vida só e não pelas de outro. Do contrário, o ser do pai e o ser do filho não seriam mais o mesmo, nem o filho seria mais igual ao pai. Mas quanto isso seja falso, já foi demonstrado muito claramente acima.

Por isto, não é contraditório que o filho subsista por si mesmo e tenha nascido do pai, porque é necessário que receba isto justamente do pai, vale dizer, o poder de subsistir por si. Se, pois, um sábio me ensinasse a sua sabedoria, poder-se-ia dizer, sem contradição, que é a sua sabedoria que faz isto. Mas, embora a minha sabedoria tivesse o ser e os conhecimentos da sabedoria dele, no momento em que ela estivesse formada em mim, só existiria pela sua essência e seria sabedoria por si mesma. Com razão muito maior o filho, coeterno com o pai eterno, o qual recebe do pai o ser de maneira a não constituir duas essências, subsiste, conhece e vive por si mesmo. Portanto não se pode entender que o pai é essência do filho ou o filho essência do pai como se um não pudesse subsistir por si mesmo senão unicamente pelo outro, mas para indicar aquela comunhão de essência, sumamente simples e sumamente una que eles têm. Assim pode-se dizer e compreender com razão que um é o mesmo que o outro, para entender que um tem a essência do outro.

Por esse motivo, dado que para ambos ter a essência é a mesma coisa que ser a essência, assim como um tem a essência do outro, assim um é a essência do outro; vale dizer, o mesmo ser pertence a ambos.

CAPÍTULO XLV

Que é mais exato dizer que o filho é a essência do pai do que o pai a essência do filho; e, igualmente, que o filho é a virtude, a sabedoria do pai e, assim, para qualidades semelhantes

Ainda que a demonstração feita acima esteja racionalmente correta, todavia, é mais exato dizer que o filho é a essência do pai do que o pai a essência do filho. Com efeito, como o pai não recebe a essência de ninguém, mas de si mesmo, é muito mais conveniente dizer que tem a sua própria essência do que aquela de outro; e, como o filho recebe a sua essência do pai, e é a mesma daquela que o pai tem, é muito mais próprio dizer que tem a essência do pai. Por isto, como nenhum dos dois tem a essência senão cada um existindo como essência, e como é mais fácil compreender que o filho tem a essência do pai do que o pai aquela do filho, assim é mais conveniente dizer que o filho é a essência do pai do que o pai a essência do filho. Esta expressão, com sua percuciente brevidade, deixa entender imediatamente que o filho não apenas compartilha *com* o pai esta essência, mas que recebe esta mesma essência *do* pai. Desta maneira, afirmar que o filho é a essência do pai equivale a dizer que o filho é uma essência não diferente da essência do pai, antes, da essência-pai.

De maneira semelhante, portanto, o filho é a virtude, a sabedoria ou a verdade e a justiça do pai; e tudo mais que esteja de acordo com a essência do espírito supremo. [62]

CAPÍTULO XLVI

Como alguns destes atributos que proferimos desta maneira podem ser entendidos também de outra

Parece, entretanto, que alguns desses atributos que podem ser proferidos e compreendidos desta maneira [63] podem assumir também

[62] Como o filho é totalmente a essência e a imagem substancial do pai, pode ser dito, além de essência, também inteligência, sabedoria, ciência, etc. do pai, porque, como já foi visto, todas essas qualidades identificam-se com a essência.

[63] Isto é: para designar o filho e conceber as suas diferentes condições.

outro sentido, não inconveniente, sob esta mesma expressão. Com efeito, é certo que o filho é o verdadeiro verbo, isto é, inteligência perfeita, ou perfeito conhecimento, ciência e sabedoria de toda a substância do pai, vale dizer, ele conhece a essência mesma do pai e tem ciência, conhecimento e intelecção dela. Portanto, neste sentido, se chamarmos ao filho de inteligência, de sabedoria, de ciência, de conhecimento, ou intelecção do pai, porque compreende, sabe e conhece o pai e a sua sabedoria, de forma alguma estaremos nos afastando da verdade. Pode-se dizer, com toda propriedade, que o filho é também a verdade do pai, não apenas no sentido em que a verdade do pai é a mesma que aquela do filho, como já demonstramos, mas também no sentido em que se encontra nele não uma certa imitação imperfeita, mas a verdade completa da substância do pai, porque ele outra coisa não é que aquilo que é o pai.

CAPÍTULO XLVII

Que o filho é a inteligência da inteligência e a verdade da verdade e, de maneira semelhante, para as outras qualidades

Mas se a mesma substância do pai é inteligência, ciência, sabedoria e verdade, conseqüentemente conclui-se que, assim como o filho é a inteligência, a ciência, a sabedoria, a verdade da substância do pai, assim ele é a inteligência da inteligência, a ciência da ciência, a sabedoria da sabedoria, a verdade da verdade.

CAPÍTULO XLVIII

Como, na memória, é compreendido o pai e, na inteligência, o filho; e como o filho é, ainda, inteligência e sabedoria da memória; memória do pai e memória da memória

Mas que conceito devemos ter da memória? Haveremos de considerar, talvez, o filho como a inteligência da memória, ou a memória do pai, ou a memória da memória? Sem dúvida, como não

é possível negar que a sabedoria suprema se recorda de si mesma, nada há de mais exato do que compreender que o pai está na memória, e o filho no verbo, porque parece que o verbo nasce da memória. Coisa esta que se vê claramente acontecer em nossa mente, porque a mente humana nem sempre reflete sobre si mesma, mas sempre se recorda de si mesma e é claro que, quando pensa a si mesma, o seu verbo nasce da memória. Donde resulta que, se ela pensasse sempre a si mesma, o seu verbo nasceria sempre da memória. De fato, pensar uma coisa da qual temos memória é o mesmo que expressá-la com a mente: o verbo, pois, da coisa é o próprio pensamento formado pela memória à semelhança dela. Isto pode ser observado claramente a respeito da sabedoria suprema, que sempre expressa a si mesma segundo a memória que tem de si mesma, porque da sua eterna memória nasce um verbo coeterno com ela.

Portanto, da mesma maneira que o verbo é entendido convenientemente como prole, é muito próprio também que a memória se denomine pai. Então, se a prole que nasceu exclusivamente do espírito supremo é prole da memória dele, nada mais coerente do que concluir que a memória dele é ele mesmo. Sem dúvida, ele, ao recordar-se de si mesmo, não está na sua memória como uma coisa está na outra, como acontece com aquelas coisas que estão na memória da mente humana que não constituem a nossa memória; mas, ao contrário, recorda-se de si mesmo de uma maneira que ele seja a sua própria memória.

Decorre, pois, que, assim como o filho é a inteligência ou a sabedoria do pai, assim também o é da memória do pai. O filho, porém, tem memória de tudo aquilo que conhece e compreende. Portanto, o filho é a memória do pai e memória da memória, isto é, a memória que se recorda do pai que por sua vez é memória, do mesmo modo que é sabedoria do pai e sabedoria da sabedoria, isto é, sabedoria que conhece o pai que por sua vez é a sabedoria. E, certamente, ele é também memória nascida da memória, assim como é sabedoria nascida da sabedoria, quando o pai é a memória ou a sabedoria nascidas do nada. [64]

[64] Sem dúvida esta minuciosa indagação, tecida com uma aparente pirotécnica verbal, para nós apresenta-se excessiva. Entretanto, os grandes escolásticos (e Anselmo pode ser considerado o primeiro deles) sentiam uma necessidade escrupulosa de esgotar a análise até os mínimos detalhes, quando estes se colocavam como profunda exigência do pensamento.
No que diz respeito ao conceito com que o autor conclui o capítulo (que o pai é a memória e a sabedoria *nascidas do nada)*, deve ser entendido conforme as explicações que Anselmo já deu acerca do nada (veja os capítulos VI, VIII, XVIII e XIX).

CAPÍTULO XLIX

Como o espírito supremo ama a si mesmo

Mas, enquanto contemplo, com grande deleite, as propriedades e a comunhão deste pai e deste filho, nada encontro de mais agradável para ser contemplado do que o sentimento do amor recíproco entre eles.

Não seria um terrível absurdo negar que o espírito supremo ama a si mesmo assim como tem memória de si mesmo e que compreende a si mesmo, quando é fácil demonstrar que a mente racional pode amar a si mesma e a ele, justamente, porque ela pode ter memória de si mesma e dele e compreender a si mesma e a ele?

A memória ou a inteligência de qualquer coisa seria, pois, dispensável e totalmente inútil se, como a razão o exige, a própria coisa não fosse amada ou reprovada.

Portanto, assim como o espírito supremo recorda a si mesmo e compreende a si mesmo, assim, igualmente, ama a si mesmo.

CAPÍTULO L

Como esse amor procede igualmente do pai e do filho

Para todo ser que possui a razão, fica certamente claro que aquele [=espírito supremo] não tem memória de si e não compreende a si mesmo porque ama a si mesmo, mas, ao contrário, ama a si mesmo porque tem memória de si, e compreende a si mesmo porque não poderia amar a si mesmo se não tivesse a memória e a inteligência de si mesmo. Nenhuma coisa, na verdade, pode ser amada se não se tem memória e inteligência dela, embora seja possível ter na memória e compreender muitas coisas que não se amam.

É, pois, evidente que o amor do espírito supremo procede do fato de que ele se recorda de si mesmo e compreende a si mesmo. Por isso, se aqui por memória entendemos o pai e por inteligência o filho, é evi-

dente que o amor do espírito supremo[65] procede igualmente do pai e do filho.

CAPÍTULO LI

Como cada um ama igualmente ao outro com o mesmo amor

Se, porém, o espírito supremo ama a si mesmo, não há dúvida de que também o pai ama a si mesmo, o filho ama a si mesmo e cada um deles ama ao outro, porque o pai, individualmente, é o espírito supremo, e o filho, individualmente, é o espírito supremo, e ambos são um só espírito. E, como cada um deles recorda-se, simultaneamente, de si mesmo e do outro, compreende a si mesmo e ao outro; e porque, tanto o pai como o filho, aquele que ama é também aquele que é amado, decorre necessariamente que cada um ama a si mesmo e ama ao outro com amor igual.

CAPÍTULO LII

Esse amor é tão grande como o próprio espírito supremo

Qual é, pois, a grandeza desse amor do espírito supremo, comum ao pai e ao filho?

Mas se ele ama a si mesmo tanto como se recorda de si mesmo e se compreende a si mesmo, e se tem memória de si mesmo e compreende a si mesmo na proporção da sua essência — e não pode ser de outra maneira —, o amor dele, certamente, é tão grande como ele mesmo.

[65] O amor é posterior à memória e à inteligência, não sendo possível, para Anselmo, amar aquilo que não se conhece e não se compreende.

CAPÍTULO LIII

Que este amor é a mesma coisa que o espírito supremo; e que, entretanto, é um espírito só com o pai e o filho

Mas o que pode ser igual ao espírito supremo senão o próprio espírito supremo? Assim, este amor é o próprio espírito supremo.

Por fim, se não houvesse nenhuma criatura, isto é, se não houvesse nada mais do que o espírito supremo, o pai e o filho não se amariam menos a si mesmos e reciprocamente. Segue, portanto, que esse amor não é outra coisa senão aquilo que é o pai e o filho, isto é, a essência suprema. E, como não é possível haver muitas essências supremas, que dedução mais necessária há que aquela de que o pai, o filho e o amor de ambos sejam uma essência única e suprema?

Este mesmo amor é, pois, a essência suprema, a sabedoria suprema, a verdade suprema, o bem supremo e tudo aquilo que é possível afirmar-se a respeito da substância do espírito supremo.

CAPÍTULO LIV

Como este amor procede inteiramente do pai, inteiramente do filho e, todavia, não é senão um único amor

Devemos diligentemente indagar se há dois amores: um que procede do pai e outro do filho; ou somente um, que não procede inteiro de um dos dois, mas parcialmente do pai e parcialmente do filho; ou se não há nem muitos amores nem um só procedente em parte do pai e em parte do filho, mas, ao contrário, há um amor só que procede inteiro de cada um e, igualmente, inteiro, dos dois, ao mesmo tempo. A certeza contra esta dúvida aparece com facilidade se se considera que o amor não procede do pai e do filho enquanto são dois, mas daquilo pelo qual eles são uma coisa só. Com efeito, o pai e o filho produzem este tão grande bem, não das suas relações, que são múlti-

plas — diferente é, pois, a relação do pai daquela do filho e vice-versa —, mas da sua mesma essência, que não admite pluralidade.

Por conseguinte, assim como o pai, individualmente, é o espírito supremo, e o filho, individualmente, é o espírito supremo, e o pai e o filho, conjuntamente, não são dois espíritos, mas um só, assim o amor do espírito supremo emana [66] inteiro do pai, individualmente, e inteiro do filho, individualmente, não como dois amores inteiros e diferentes, mas como um único e mesmo amor, completamente inteiro.

CAPÍTULO LV

Que o amor não é filho deles

Então, qual a conclusão? Será que, se este amor procede igualmente do pai e do filho e é tão semelhante a ambos que em nada se diferencia deles, mas é perfeitamente idêntico a eles, deverá ser julgado como filho ou prole deles?

Mas assim como o verbo, logo ao ser examinado, mostra com toda evidência ser prole daquele donde procede, porque apresenta uma imagem imediata e clara do seu genitor, assim o amor nega abertamente ser prole, porque, embora se compreenda que procede do pai e do filho, entretanto, não apresenta imediatamente, a quem o contempla, outra tão evidente semelhança com aquele do qual deriva, ainda que a relação que os une, bem considerada, informe que é completamente aquilo que são o pai e o filho.

Outrossim, se é prole deles, um deles será seu pai e o outro a mãe, ou ambos serão o pai ou a mãe; coisas estas que repugnam por completo à verdade. Como, entretanto, ele procede do pai da mesma maneira que procede do filho, a verdade não permite que o pai e o filho sejam relacionados com ele com palavra diferente. Portanto, nem um pode ser o pai dele, nem o outro, a mãe.,[67] De fato, nenhuma

[66] O texto latino tem *manat* (emana), que traduzi literalmente, poi está claro que Anselmo não o emprega no sentido panteísta, como no neoplatonismo. O conceito de emanação ou, melhor, de irradiação ficou estranho à filosofia cristã. Só alguns teólogos atuais, após o Concílio Vaticano II, é que admitem a possibilidade de usar também o verbo *emanar* (e não apenas *proceder*, como está na intenção de Anselmo) para indicar as relações de procedência entre as pessoas da Trindade (Filho do Pai; Espírito do Pai e do Filho. Relacione-se este capítulo com os sucessivos LVI e LVII).

[67] Para poder entender o exemplo que Anselmo dá logo a seguir é necessário que no fim desta frase se subentenda: *e vice-versa;* vale dizer, a atribuição de pai e a de mãe possa ser tanto para um como para outro, no mesmo grau.

natureza permite indicar o exemplo de duas coisas que tenham, igualmente, cada uma, no mesmo grau e sem a menor diferença, a qualidade do pai e da mãe em relação a um mesmo ser.

Portanto, nenhum dos dois, isto é, o pai e o filho, é o pai ou a mãe do amor que emana deles. Por conseguinte, sob nenhum aspecto parece concordar com a verdade que o mesmo amor possa ser filho ou prole deles.

CAPÍTULO LVI

Que somente o pai gera e é ingênito; que somente o filho é gerado e que somente o amor não é nem gerado nem ingênito

Ao falar nesse amor, usando expressões comuns, parece não ser possível, todavia, dizer que ele é ingênito [68] ou gerado à maneira do verbo. Costumamos, pois, dizer freqüentemente que uma coisa é gerada por aquela da qual recebe a existência, como no caso em que afirmamos que o calor e o esplendor são engendrados pelo fogo, ou por um efeito qualquer que se produza por sua causa.

Segundo esta maneira de se expressar, o amor não pode ser considerado completamente ingênito e, no entanto, também não se pode sustentar que é gerado, como o verbo, porque o verbo é manifestamente verdadeira prole e filho, quando o amor, ao contrário, de forma alguma é prole e filho.

É possível dizer-se, aliás deve-se dizer, que genitor e ingênito é somente aquele ao qual pertence o verbo, porque ele, unicamente, é pai e genitor por não derivar, de maneira nenhuma, de ninguém; e que somente o verbo pode ser considerado como gerado, porque somente ele é prole e filho.

Mas o amor de um e de outro não admite ser definido nem como gerado nem, todavia, como ingênito, porque, enquanto não é filho nem prole, de outro lado, não é possível afirmar que não recebe a existência, de alguma maneira, de outro. [69]

[68] Subentenda-se: como o pai.
[69] Se não podemos dizer que o amor é gerado, igualmente não é possível afirmar que não é gerado, porque emana do pai e do filho e, portanto, deriva de alguém.

CAPÍTULO LVII

Assim como o pai e o filho, esse amor também não é criado e é criador; e, no entanto, não forma com eles três seres, mas um único ser não criado e um único criador; e pode ser dito o espírito do pai e do filho

Portanto, como esse amor, individualmente, é a essência suprema como o pai e o filho e, contudo, o pai e o filho com o amor de ambos não formam muitas essências supremas, mas uma só, que não foi feita por ninguém, mas, ao contrário, foi ela que fez todas as coisas por si mesma, é necessário que, assim como o pai, individualmente, e o filho, individualmente, que não são criados e, sim, criadores, o amor também seja, individualmente, não criado e criador. Porém, nem por isso os três são também vários espíritos, mas um só, não criado e criador. Desta maneira, ninguém faz, cria ou engendra o pai; mas o pai é o único que gera, e não faz, o filho; e, igualmente, o pai e o filho "espiram" [70], se é possível dizer assim, de certo modo, o seu amor.

Embora seja necessário observar que a essência suprema não "espira" da mesma maneira como nós, todavia, nenhuma expressão parece-nos indicar, melhor do que "espirar", a forma inefável pela qual esse amor procede da essência suprema, sem separar-se dela, mas continuando a existir nela.

Se esta expressão é permitida, então, assim como o verbo da essência suprema é chamado de filho, o amor da mesma também pode ser denominado, com toda conveniência, de *espírito* dela. Mas, como ele é essencialmente espírito quanto o pai e o filho, entretanto, estes não podem ser considerados espírito de alguém, porque nem o pai procede de alguém, nem o filho nasce do pai como se o "espirasse" [soprasse]. O amor, ao contrário, pode ser considerado o espírito de

[70] Não há, em português, um verbo que possa equivaler ao *spirare*, usado por Anselmo. *Espirar* é o termo que mais se aproxima do sentido que *"spirare"* tem no texto. *Spirare* aqui significa, simultaneamente, *espirar, respirar, soprar, assoprar*, etc., sentido que não possui também no latim clássico. Doutro lado, o próprio autor percebe a dificuldade de empregar um termo que implica a indicação de uma função físico-biológica, específica dos seres animados (e criados), em relação à Divindade (não criada e, sim, criadora), que não admite em sua natureza nenhuma função físico-biológica, por ser justamente e só *espírito*.

um e o espírito do outro, porque procede admiravelmente dos dois mediante uma inefável maneira de "espiração" deles. Mas, pelo fato também de que ele é comum ao pai e ao filho, justifica-se, com razão, que possa assumir como próprio aquele nome que é comum ao pai e ao filho, desde que o exija a falta de um nome próprio para ele. Se isto acontecer, vale dizer que o amor se denomine, como se fosse seu nome próprio, Espírito, que indica igualmente a substância do pai e do filho, será vantajoso também porque ele será designado pelo mesmo nome da substância do pai e do filho, embora receba a existência de um e do outro.

CAPÍTULO LVIII

Assim como o filho é a essência e a sabedoria do pai, no sentido em que possui a mesma essência e sabedoria do pai, assim o espírito é a essência e a sabedoria e os demais atributos do pai e do filho

Assim como o filho é a substância, a sabedoria e a virtude do pai, no sentido em que possui a mesma essência,[71] sabedoria e virtude do pai, assim o espírito, que procede de um e de outro, pode ser considerado igualmente a essência, a sabedoria ou a virtude do pai e do filho, porque possui completamente a mesma essência deles.

CAPÍTULO LIX

Como o pai, o filho e o espírito de ambos se encontram uns nos outros, mutuamente

É com alegria que contemplo como o pai, o filho e o espírito de ambos estão mutuamente, entre si, unidos e iguais, sem que nenhum deles exceda ao outro.

[71] Anselmo geralmente usa os dois termos *substância* e *essência* como equivalentes. Aqui, entretanto, coloca certa distinção, como acontecerá no capítulo LXXIX.

Com efeito, além de cada um ser essência perfeita e suprema e, contudo, os três não constituírem senão uma essência suprema única, que não pode existir sem si mesma, nem fora de si mesma, nem ser maior ou menor de si mesma, todavia, não é menos possível demonstrar tudo isso a respeito de cada um, em particular. O pai encontra-se, pois, completo no filho e no espírito que é comum a ambos; o filho, no pai e no mesmo espírito; e o espírito, no pai e no filho porque a memória da essência suprema está completa na inteligência e no amor dela e a inteligência, na memória e no amor, e o amor, na memória e na inteligência.

Efetivamente, o espírito supremo compreende e ama toda a sua memória, recorda-se de toda a sua inteligência e a ama totalmente, tem memória de todo o seu amor e o compreende totalmente. Entende-se, pois, que o pai está na memória, o filho, na inteligência e o espírito, no amor recíproco dos dois.

Portanto, o pai, o filho e o espírito de ambos abraçam-se com tão grande igualdade e vivem em si tão mutuamente, que fica demonstrado que nenhum deles está acima do outro ou existe sem o outro.

Capítulo LX

Que nenhum deles precisa do outro para recordar, compreender e amar porque cada um é memória, inteligência e amor e tudo aquilo que é necessário que seja a essência suprema

Entretanto, julgo que devo recordar, com toda diligência, aquilo que me ocorre ao meditar sobre assuntos desta espécie. Sem dúvida é necessário que se entenda o pai como memória, o filho como inteligência e o espírito como amor; porém, duma maneira que o pai não precise do filho, ou do espírito, comum aos dois; nem o filho, do pai ou do espírito; nem o espírito, do pai ou do filho, como se o pai só pudesse recordar por si, mas compreender só pelo filho e amar só pelo espírito, que tem em comum com o filho; e o filho só pudesse compreender por si, mas recordar só pelo pai e amar só pelo espírito; e, finalmente, o espírito só pudesse, por si, amar apenas, mas recordar somente pela memória do pai e compreender pela inteligência do filho.

Como, portanto, cada um dos três, individualmente, é essência suprema e sabedoria suprema em grau tão perfeito que pode recordar, compreender e amar por si mesmo, decorre necessariamente que nenhum dos três precisa um do outro para recordar, compreender e amar. Com efeito, cada um por si, em particular, é essencialmente memória, inteligência e amor, e tudo aquilo que se faz necessário que se encontre presente na essência suprema.

CAPÍTULO LXI

Como, contudo, não são três, mas um único pai, um único filho e um único espírito de um e de outro

Entretanto, vejo-me deparar com uma questão. Com efeito, se o pai é tanto inteligência e amor como é memória; e o filho é tanto memória e amor como é inteligência; e o espírito de um e de outro não é menos memória e inteligência do que amor, então, por que o pai não é o filho e o espírito do outro; e por que o filho não é o pai e o espírito do outro; e por que esse mesmo espírito não é o pai e o filho do outro? Ficara, pois, estabelecido que a memória era o pai; a inteligência, o filho, e o amor, o espírito de ambos.

Essa questão, porém, resolve-se facilmente se prestarmos atenção às verdades que já foram esclarecidas pela razão. Efetivamente o pai não é filho e espírito do outro, apesar de ser inteligência e amor, porque ele não é inteligência engendrada ou amor procedente de alguém, mas tudo aquilo que ele é condiciona-se à sua qualidade de somente engendrar e de ser o princípio donde as coisas procedem. O filho, igualmente, não é o pai ou o espírito do outro, não obstante tenha memória e ame por si mesmo, porque não é memória que engendra ou amor que emana de outro, à semelhança do espírito; mas tudo aquilo que ele é está ligado somente à condição de ser engendrado e ser aquele donde procede o espírito.[72] O fato de o espírito estar contido na memória e na inteligência deles não o obriga a ser o

[72] Esta passagem parece estar em contradição direta com todo o pensamento expresso anteriormente, segundo o qual o espírito procede *ab utroque*, isto é, de ambos: do pai e do filho, e não somente do filho. A contradição, entretanto, desaparece se for entendido corretamente o pensamento de Anselmo neste momento: aqui ele está definindo *uma* qualidade do filho e não *a* qualidade do espírito. Salienta, pois, as duas qualidades fundamentais do filho — a de ser engendrado e a de "espirar" o amor.

pai ou o filho, porque ele não é memória que engendra ou inteligência engendrada, mas toda a sua essência consiste apenas em *proceder de.*[73]

O que impede, então, que se conclua que, na essência suprema, não há senão um só pai, um só filho e um só espírito, e não três pais, ou três filhos, ou três espíritos?

CAPÍTULO LXII

Como parece que deveriam nascer muitos filhos desses três[74]

Mas, talvez, aquilo que agora estou pensando não esteja bem de acordo com o que foi afirmado anteriormente. Com efeito, não pode haver mais dúvidas de que o pai, o filho e o espírito deles, assim como expressam cada um a si mesmo e aos outros dois, assim se compreendem cada um a si mesmo e aos outros dois.

Se, pois, as coisas estão assim, por que não existem, então, na essência suprema, tantos verbos como as pessoas que falam e as pessoas faladas? Na verdade, se vários homens expressam com o pensamento alguma coisa, parece lógico que se verifiquem tantas expressões dela como são as pessoas que a pensam, porque, nos pensamentos de cada uma, forma-se uma expressão dela. E, igualmente, se um homem só pensa muitas coisas, formam-se na mente do pensante tantas palavras quantas são as coisas pensadas. Mas, na mente do homem, quando ele pensa algo que está fora de seu pensamento, a palavra da coisa pensada não nasce da própria coisa, porque esta se acha ausente da vista do pensante; ao contrário, nasce de alguma semelhança ou imagem, que se encontra na memória da pessoa que pensa, ou, no momento em que pensa, é como que retirada da

[73] Completando a nota anterior, vê-se que Anselmo indica como qualidade fundamental do espírito aquela de *proceder de,* sem especificar se apenas do filho, ou se do pai e do filho. Mas, pelo que o filósofo explica antes, torna-se ocioso insistir que o espírito procede igualmente dos dois.

[74] Não devemos esquecer que desde as páginas do *Prólogo* Anselmo deixou claro que não descuraria nenhuma questão ou dificuldade, por estranha que pudesse parecer, que se lhe apresentasse ao longo da discussão. Aqui estamos, justamente, diante de uma questão desse tipo: desde que cada uma das três pessoas divinas, além de expressar e compreender as outras duas, expressa e compreende a si mesma, dando assim origem a um seu próprio verbo, então, deveriam existir tantos filhos quantos são os verbos. Neste capítulo, o autor coloca a questão e, devemos reconhecer, com algumas expressões formais bastantes obscuras. Nos capítulos seguintes, ele consigna a resposta.

coisa presente e introduzida no pensamento pelos sentidos corpóreos. Entretanto, na essência suprema, o pai, o filho e o espírito deles estão de tal maneira presentes um ao outro, como já foi demonstrado [75] — pois cada um não está menos no outro que em si mesmo —, que, quando se expressam reciprocamente, aquele que é falado [pelo outro] parece gerar o ser verbo, o mesmo com que expressa a si mesmo.

Por que, então, o filho não engendra nada, e o espírito dele e do pai não gera nada, se cada um deles engendra o seu próprio verbo quer quando expressa a si mesmo, quer quando é expressado pelo outro? Ora, se é possível demonstrar que da substância suprema nascem vários verbos, é necessário, pelas considerações anteriores, que ela, igualmente, gere outros tantos filhos, e que dela emanem outros tantos espíritos.

Por essa razão, portanto, parecem existir, nela, não somente muitos pais, filhos, e espíritos procedendo deles, mas, também, outras relações necessárias.

Capítulo LXIII

Como não há, na substância suprema, senão um único verbo procedente de um único pai [76]

Certamente o pai, o filho e o espírito deles, de cuja existência já não é mais possível duvidar, não são três que falam separadamente, apesar de cada um falar os demais; nem são várias as coisas faladas por eles quando cada qual expressa a si mesmo e aos outros dois. Com efeito, assim como na sabedoria suprema existe o saber e o compreender, assim também, para a ciência e inteligência, eterna e incomunicável, é natural ter sempre presente aquilo que sabe e compreende. Mas, para o espírito supremo *falar* outra coisa não é senão intuir com o pensamento, como o falar da nossa mente nada mais é do que uma consideração de quem pensa. [77]

As conclusões, já deduzidas, deram-nos a certeza de que tudo

[75] Cf. capítulo LIX.

[76] O título deste capítulo, em latim *(Quomodo non sit ibi nisi unus unius)*, é extremamente sintético; e se fosse traduzido ao pé da letra se tornaria quase incompreensível. Por isso traduzi pelo sentido.

[77] Não se pode negar que o texto é de leitura difícil pela sutileza semântica dos termos empregados por

aquilo que se encontra essencialmente na natureza suprema convém, de maneira perfeita, tanto ao pai como ao filho e ao espírito deles, individualmente; e, no entanto, tudo isso, se referido simultaneamente aos três, não admite pluralidade.

Portanto, é certo que, assim como a ciência e a inteligência pertencem à sua essência, assim o saber e o compreender não são para ela senão falar, isto é, ter sempre presente aquilo que sabe e compreende. Por isso, assim como o pai, o filho e o espírito deles, individualmente, sabem e compreendem e, todavia, os três unidos não são vários que sabem e compreendem, mas um único que sabe e compreende, assim é necessário que cada um deles, individualmente, fale, não, porém, como se fossem três juntos que falam, mas um só. Disto pode-se conhecer claramente que, quando estes três são falados ou por si mesmo, ou um pelo outro, não são várias as coisas que são ditas. O que será aquilo que, neste caso, é falado senão a essência deles? Mas, se a essência é uma só, um só será o ser que, portanto, é expressado. E se é um só o ser que é falado e um só aquele que fala, porque neles é uma só a sabedoria que fala e é falada, se deduz que não há vários verbos, mas um só verbo. Por conseguinte, ainda que cada um expresse a si mesmo e todos se expressem mutuamente, todavia, é impossível que, na essência suprema, se encontre outro verbo além daquele que, como já foi demonstrado, é o verbo da sabedoria, da qual ele procede de tal maneira que pode ser dito imagem verdadeira e filho verdadeiro.

E nisto eu vejo algo de admirável e de inefável porque, enquanto é manifesto que cada um deles, isto é, o pai, o filho e o espírito deles, expressa a si mesmo e aos outros dois, entretanto, não há certamente senão um verbo só, que, por sua vez, não pode ser dito, de maneira nenhuma, o verbo de todos os três, mas o verbo apenas de um deles. É certo, pois, que ele é a imagem e o filho daquele do qual é verbo, e é manifesto que ele não pode ser dito convenientemente nem imagem nem filho de si mesmo, nem do espírito que procede dele, porque não nasce nem de si mesmo, nem daquele [= o espírito] que procede dele, nem imita a imagem de si mesmo, nem daquele que procede da sua

Anselmo. Isto se verifica em todo este capítulo, mas, de maneira especial, nesta passagem que envolve um conceito bastante carregado de matizes, não apenas filosóficos, mas, ainda, lingüísticos. O que aqui foi traduzido como "intuir pelo pensamento", procurando ficar ao máximo fiel ao texto *(quasi cogitando intueri)*, oferece outros sentidos válidos, quais sejam, por exemplo: "contemplar com a mente", "contemplar com o pensamento", "intuir pensando", "ter uma visão intuitiva (quase visual) pela mente", etc. E aquilo que foi traduzido por "uma consideração de quem pensa" (em latim: *cogitantis inspectio)* poderia ser vertido muito bem com a expressão "uma visão (mental) de quem pensa". A palavra latina *inspectio* indica propriamente perlustração, isto é, o ato de observar algo com a vista mui atentamente.

existência. Não imita certamente a si mesmo e não pode dar-se uma existência semelhante a si mesmo, porque a imitação e a semelhança não dizem respeito a uma só coisa, mas implicam várias. Também não imita o espírito, nem existe à semelhança deste, porque não recebe a existência do espírito que, ao contrário, procede dele. Resta, portanto, concluir que este único verbo é verbo somente daquele do qual recebe, por nascimento, a existência e que existe como sua perfeita imagem. Logo, na essência suprema há um único pai e não muitos pais, um único filho e não muitos filhos, um único espírito e não muitos espíritos. E eles são três de tal maneira distintos entre si que nunca o pai pode ser o filho ou o espírito; nem o espírito do pai e do filho pode ser o pai ou o filho. E, apesar de cada um deles, individualmente, ser tão perfeito que não lhe falta nada, entretanto, aquilo que eles são é de tal forma uno, que, assim como não pode ser referido no plural para cada um deles, assim também não pode sê-lo para os três em conjunto. Embora cada qual, individualmente, expresse a si mesmo e todos expressem, reciprocamente, a si mesmos, nem por isto há na substância suprema três verbos, mas um só, que não é o verbo individual de cada um, ou dos três unidos, mas de um só.

Capítulo LXIV

Ainda que inexplicável, deve-se acreditar nesta conclusão

A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o alcance da inteligência humana e por isso julgo dever renunciar a qualquer esforço para explicar como possa acontecer. Com efeito, creio que, para quem investiga uma coisa incompreensível, deva ser suficiente alcançar, mediante a razão, o conhecimento da *existência* certíssima dela, ainda que não consiga penetrar com a inteligência como ela existe. Nem por isso, entretanto, deve-se acreditar menos firmemente naquelas coisas que são demonstradas com provas necessárias e sem nenhuma razão contrária, embora não permitam serem explicadas, pela impossibilidade de compreendê-las, devido à sua elevação natural.

De fato, o que poderia haver de mais incompreensível e de mais inefável que aquilo que está acima de todas as coisas? Por conseguinte, se tudo o que discutimos até aqui a respeito da essência supre-

ma foi afirmado com argumentos válidos, ainda que não seja possível penetrar além com a inteligência, de maneira que se possa explicar, também, com palavras, nem por isto, todavia, afrouxa-se a solidez da certeza deles.

Com efeito, se uma consideração, anteriormente feita, [78] deixou-nos compreender, com apoio na razão, que é incompreensível como a sabedoria suprema conheça todas as coisas que faz — das quais é necessário que conheçamos muitas —, então, quem poderia explicar como ela tem conhecimento de si mesma e expressa a si mesma, se o homem nada ou quase nada pode saber sobre ela?

Se, portanto, naquilo que ela expressa a si mesma, o pai engendra e o pai é engendrado, *quem poderá descrever a sua geração?* [79]

Capítulo LXV

Como conseguimos alcançar, pela discussão, a verdade sobre uma coisa inefável

Se, doutro lado, essa é a razão daquela inefabilidade, aliás, por ser justamente essa, então, de que maneira poderá estar certo tudo aquilo que foi disputado sobre a substância suprema, segundo as várias relações entre o pai, o filho e o espírito que procede deles? Com efeito, se tudo isto foi esclarecido com argumentos válidos, como será possível afirmar que ela é inefável? Ou, se é inefável, então, de que modo ela poderá ser como a descrevemos? Ou, quiçá, porque só foi possível explicá-la até certo ponto, e por esta razão nada impede que seja verdadeiro o que foi disputado, porque não se conseguiu explicá-la completamente, será ela por isso inefável?

Porém, o que podemos responder àquilo que ficou estabelecido anteriormente nesta discussão, isto é, que a essência suprema está de tal maneira acima e fora de todas as coisas, que quando se afirma algo a seu respeito com palavras que expressam comumente as outras naturezas, o significado delas não pode ser, de maneira nenhuma, o mesmo?

E que outro significado teria dado eu a estas palavras que pensei,

[78] Cf. capítulo XXXIV.
[79] Is 53,8.

senão aquele comum e costumeiro? Conseqüentemente, se o significado usual das palavras é-lhe estranho, tudo aquilo que a razão nos permitiu discutir sobre ela não lhe diz respeito. Mas, então, como poderíamos ter encontrado algo de verdadeiro acerca da essência suprema, se aquilo que averiguamos é tão diferente dela?

Como? Será que, de uma coisa incompreensível, sob certo aspecto descobrimos algo e, sob outro, não conseguimos conhecer nada? Na verdade, freqüentemente dizemos muitas coisas sem expressá-las da maneira como elas são, mas sim debaixo de um véu, como quando falamos por enigmas. E muitas outras vezes vemos as coisas não propriamente como elas são, mas por meio de semelhança e imagem, como quando olhamos o rosto de alguém num espelho. Desta forma dizemos e não dizemos, vemos e não vemos a mesma coisa, porque a expressamos e vemos *per aliud,* isto é, através de algo que não é exatamente ela, e não através da sua mesma propriedade.

Desse raciocínio podemos deduzir que aquilo que dissemos está certo e que, ao mesmo tempo, a natureza suprema permanece inefável, desde que não se pense, todavia, que expressamos o caráter próprio da sua essência, e sim que foi significada *per aliud,* por meio de outra coisa. Por conseguinte, quaisquer que sejam os nomes com que se designe esta natureza, nenhum a mostra a mim pela sua propriedade, mas, ao contrário, indica-a por meio de uma semelhança. Na verdade, quando reflito sobre o significado das palavras, sou levado a pensar mais naquilo que vejo nas coisas criadas do que naquilo que sei que transcende o alcance da inteligência humana. As palavras, pois, através do seu significado, colocam na minha mente algo que é muito menor e bastante diferente daquilo que a minha mente se esforça para compreender debaixo do significado delas, tênue e imperfeito. Assim, nem o nome *sabedoria* é suficiente para expressar aquele ser pelo qual todas as coisas foram feitas do nada e pelo qual se conservam, nem o nome *essência* é suficiente para expressar a mim aquilo que, por sua extraordinária elevação, está acima de todas as coisas e, por sua propriedade natural, está imensamente fora de todas as coisas.

Assim, portanto, aquela natureza é inefável porque, de maneira nenhuma, vale tentar significá-la como ela verdadeiramente é, com as palavras. Doutro lado, entretanto, não é falso aquilo que pudemos descobrir com os dados da razão, apesar de estar escondido como num enigma.

CAPÍTULO LXVI

Que é possível chegar ao conhecimento da essência suprema máxime pelo conhecimento racional

Sendo, portanto, evidente que nada, dessa natureza, pode ser conhecido através daquilo que lhe é próprio, mas *per aliud,* por outro meio, é certo que é mais fácil chegar ao conhecimento dela através daquilo que lhe é mais próximo por semelhança. Com efeito, tudo aquilo que entre as coisas criadas consta ser mais parecido com ela, é necessário que seja, por sua natureza, superior. Conseqüentemente, por sua semelhança maior, a mente pode aproximar-se mais da verdade suprema e, pela sua essência, criada superior, ela julga melhor o que deve pensar acerca da essência criadora. Sem dúvida, a essência criadora é tanto mais profundamente conhecida quando se indaga através de uma criatura que lhe é mais próxima. Pelas conclusões que deduzimos acima[80] a razão não permite duvidar sobre o fato de que toda essência, enquanto existe, é semelhante à essência suprema. Evidencia-se assim que, como entre todas as criaturas a mente racional é a única que pode elevar-se até a investigação da essência suprema, assim também ela é a única que pode dirigir-se, com grande eficiência, ao conhecimento da mesma. Já averiguamos, pois, que a mente se aproxima muito dela pela semelhança de sua essência natural.

Haverá, então, conseqüência mais clara que aquela de que a mente racional, quanto mais diligentemente se esforçar em conhecer a si mesma, com tanto maior eficiência se elevará ao conhecimento da essência suprema? E que quanto mais deixar de conhecer a si mesma, tanto mais se afastará do conhecimento dela?

CAPÍTULO LXVII

Que a mente humana é o espelho e a imagem da essência suprema

Pode-se, portanto, afirmar com bastante propriedade que a mente humana[81] é como o espelho em que se reflete, por assim dizer,

a imagem da essência suprema, que a mente não pode ver cara a cara.

Com efeito, se entre todas as coisas que foram criadas só a mente pode recordar-se de si mesma, ser inteligente e amar, não vejo como se possa negar que existe verdadeiramente nela a imagem daquela essência suprema que — mediante a memória de si, a inteligência e o amor — constitui uma trindade inefável. Mas ainda mais se mostra como imagem dela porque pode ter memória da essência suprema, compreendê-la e amá-la. Com efeito, reconhecemos que ela é a mais verdadeira imagem da essência suprema justamente por aquilo que possui de maior e de mais semelhante com esta. E não resta dúvida que não é possível pensar que tenha sido dado pela natureza à criatura racional algo mais excelente e mais semelhante à essência suprema do que a faculdade de poder recordar, compreender e amar aquilo que é o ser melhor e maior entre todas as coisas.

Por conseguinte, nenhuma outra coisa que apresente, em tão alto grau, a imagem do criador foi concedida à criatura.

CAPÍTULO LXVIII

Que a criatura racional foi feita para amar a essência suprema

Disto parece decorrer que a criatura racional não deve ter outro desejo maior do que o de expressar, por um efeito voluntário, essa imagem que foi impressa nela pelo poder natural. Na verdade, independentemente do fato que deve a quem a criou tudo aquilo que ela é, compreende-se também que a sua finalidade precípua é a de recordar, entender e amar o bem supremo e, sem dúvida, pode-se demonstrar que nada além disto ela deve querer com maior desejo.

Quem, pois, negará que devemos sobretudo querer[82] aquilo que podemos[83] de melhor? Outrossim, para uma natureza racional, a propriedade da racionalidade outra coisa não é senão poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do não verdadeiro, o bom do não bom, o melhor do menos bom. Mas este poder seria para ela completamente inútil e supérfluo se não amasse ou rechaçasse aquilo que dis-

[80] Cf. capítulo XXXI.
[81] Equivale a "alma".
[82] Subentenda-se: cumprir.
[83] Subentenda-se: fazer.

tingue, segundo um juízo de verdadeiro discernimento. Disto parece decorrer, com suficiente evidência, que todo ser racional foi criado com a finalidade de amar mais ou de amar menos ou de repelir as coisas, segundo as julgue, pelo discernimento racional, melhores ou menos boas ou completamente más.

Nada, portanto, fica mais evidenciado do que a criatura racional tenha sido feita para amar acima de todas as coisas a essência suprema, que é o bem supremo; aliás, para que nada ame a não ser a ela, ou por causa dela, porque ela é boa por si, e nada há que seja bom a não ser por ela. Porém, não poderá amá-la se não se esforça para recordar-se dela e para compreendê-la.

Fica claro, então, que a criatura racional deve colocar todo o seu *poder* e *querer* para recordar, compreender e amar o bem supremo, finalidade para a qual ela reconhece ter recebido a sua existência.

Capítulo LXIX

Que a alma humana ao amar a essência suprema vive verdadeira e felizmente

Não há dúvida que a alma humana é uma criatura racional e, portanto, foi feita para amar a essência suprema. Assim a alternativa é esta: ou deve amar sem fim, ou perder, um dia, esse amor voluntariamente ou por força. Mas seria uma perversidade pensar que a sabedoria suprema tenha feito a alma para que um dia despreze um tão grande bem ou, embora queira conservá-lo, esteja obrigada a perdê-lo por alguma violência. Resta, portanto, acreditar que foi feita para amar, sem fim, a essência suprema.

Mas a alma não pode alcançar esse objetivo, a não ser que viva sempre. Assim, pois, foi criada para viver sempre, desde que queira cumprir sempre aquilo para que foi criada.

Outrossim, é demasiadamente contrário à natureza do criador onipotente, sumamente bom e sumamente sábio, não permitir a uma criatura que ele criou para que o amasse que não viva, enquanto for verdadeiramente amado por ela; ou, depois de conceder-lhe espontaneamente que o ame sempre, abandoná-la se ela o ama; ou, finalmente, deixar que desapareça dela o amor, de maneira que não possa mais necessariamente amá-lo: é impossível, pois, duvidar que a essên-

cia suprema ame a todo ser pelo qual é amada. Disto se deduz, manifestamente, que nunca a alma humana será privada de sua vida se se esforçar em amar a vida suprema.

Mas, de que tipo será essa vida? O que haveria de grande numa vida longa senão que ela esteja verdadeiramente livre de toda espécie de moléstias? Com efeito, aquele que, enquanto vive, subjace a moléstias, quer porque as sofre, quer porque as receia ou é enganado por uma falsa segurança, acaso não vive miseramente? Entretanto aquele que está livre de tudo isso vive feliz. Mas é completamente absurdo que, amando sempre àquele que é sumamente bom e onipotente, se possa viver sempre miseramente. É evidente, portanto, que a alma humana é de tal natureza que, se perseverar nos objetivos para os quais foi feita, um dia ela haverá de viver felizmente, de verdade: livre da própria morte e de toda outra moléstia.

Capítulo LXX

Que a essência suprema dá-se a si mesma àquele que a ama

Finalmente, de forma alguma pode parecer verdadeiro que aquele que é justíssimo e potentíssimo não deva conceder nenhuma recompensa a quem o ama com perseverança, visto que concedeu a ele, que não podia amar, a existência, para que pudesse amá-lo. Se, realmente, não recompensasse com nada a quem o ama, ele, que é justíssimo, não faria distinção entre quem o ama e quem despreza aquilo que, ao contrário, deve amar acima de tudo; nem amaria a quem o ama; nem valeria a pena ser amado por ele. Suposições estas, porém, que estão em desacordo com ele, e, portanto, deve-se concluir que recompensa quem persevera em amá-lo.

Mas em que consiste essa recompensa? Se a quem não era nada ele deu uma existência racional para que se tornasse capaz de amar, qual outra recompensa concederá a quem o ama, senão a de não cessar de amar? Se o dom que tornou possível amar já é tão grande, como não haverá de ser grande aquilo que é dado como recompensa pelo amor? E se essa é a base em que se apóia o amor, qual não haverá de ser o salário do amor? Se, pois, a criatura racional, que é um ser perfeitamente inútil para si mesmo sem este amor, está tão acima de

todas as criaturas, o prêmio deste seu amor não poderá ser senão algo que está acima de toda criatura.[84]

Com efeito, este mesmo bem, que exige ser amado assim, obriga aquele que o ama a desejá-lo com ardor não menor.

Por acaso alguém ama a justiça, a verdade, a felicidade, a incorruptibilidade, sem desejar a sua posse? E que outra coisa a bondade suprema poderá dar a quem a ama e a deseja, se não si mesma? Se ela, pois, desse qualquer outra coisa, na verdade não recompensaria convenientemente, porque não retribuiria o amor, nem consolaria quem a ama, nem saciaria aquele que a deseja. Se ela quisesse ser amada e desejada para, depois, recompensar com uma coisa diferente dela mesma, então deixaria de querer ser amada e desejada por si mesma, mas por outra coisa, e quereria que se amasse não a ela, mas a outra coisa, o que não se pode nem pensar.

Conseqüentemente nada há mais certo do que isto: toda alma racional que se esforça, como e quanto deve, para desejar a bem-aventurança suprema, com seu amor, um dia chegará a fruir dela e a contemplará não como a vê agora, como que através de um espelho e debaixo de um véu, mas cara a cara. E seria uma grande tolice recear que essa fruição tenha fim, quando, ao fruir dela a alma não poderá sofrer inquietude por temores, nem ser decepcionada por uma segurança falaz; e, por ter já experimentado a sua falta, não poderá não amá-la, nem ela poderá abandonar a alma que a ama, nem haverá nada bastante poderoso que separe uma da outra, contra a sua vontade.

Por isso, toda alma que tenha começado a fruir, uma só vez, desta bem-aventurança, viverá feliz eternamente.

CAPÍTULO LXXI

Que a alma, desprezando o bem supremo, vive eternamente infeliz

De tudo o que foi dito se deduz que a alma que despreza o amor do bem supremo incorre na infelicidade eterna.

[84] A criatura racional foi feita de forma a estar acima de todas as outras e isto obriga-a a permanecer acima de todas as criaturas, amando a essência suprema que a criou assim. Se ela, realmente, se esforçar para manter este privilégio através do amor, como recompensa receberá um bem não escolhido na ordem das criaturas. A recompensa deste seu amor será o próprio bem absoluto: o criador.

Com efeito, se alguém diz que, por este desprezo, seria muito justo que ela fosse castigada com a perda do ser e da vida porque não os usou para alcançar o fim a que estava destinada, [dever-se-ia responder que] a razão não admite que, depois de tão grande falta, ela simplesmente recebesse, como castigo, voltar a ser aquilo que era antes de qualquer culpa.[85] Antes que ela existisse, certamente não podia nem cometer faltas nem sofrer castigo. Se, portanto, a alma, por desprezar aquilo para que foi criada, morresse de modo a não sentir mais nada ou a ser reduzida completamente a nada, encontrar-se-ia em condições idênticas depois e antes de cometer uma culpa, e a justiça sumamente sábia não colocaria nenhuma diferença entre aquilo que não pode[86] nenhum bem e não quer nenhum mal, e aquilo que pode o máximo bem e quer o máximo mal. Mas, quanto isto seja impróprio, já o temos demonstrado suficientemente.

Por conseguinte, nada parece ser mais conseqüente, e nada se deve acreditar com maior firmeza do que o seguinte: a alma humana está feita de tal maneira que, se despreza amar a essência suprema, sofrerá a infelicidade eterna.

E, assim como a alma que ama gozará de um prêmio eterno, igualmente, a alma que despreza esse amor padecerá uma pena eterna; e assim como aquela sentirá uma satisfação inalterada, assim esta experimentará uma privação inconsolável.

Capítulo LXXII

Que toda alma humana é imortal

Entretanto, nenhuma alma que ama seria necessariamente feliz e nenhuma alma que despreza este amor seria eternamente infeliz, se a alma fosse mortal.

Quer ela ame, quer despreze a finalidade para a qual foi criada, que é a de amar a essência suprema, é necessário que ela seja imortal.

Mas, então, que haveremos de pensar a respeito das almas que podemos julgar incapazes de amar ou de desprezar, como é o caso daquelas das crianças? São mortais ou imortais? Não resta dúvida que todas as almas humanas são da mesma natureza: e, como temos

[85] Isto é: voltar a não ter o ser.
[86] Subentenda-se: fazer.

certeza que algumas são imortais, deve-se concluir que todas as almas humanas são imortais.

Mas, como todo ser vivo algum dia, ou nunca, estará verdadeiramente livre de toda moléstia, é necessário admitir que toda alma humana[87] será ou infeliz para sempre, ou, algum dia, realmente feliz para sempre.

CAPÍTULO LXXIII

Que nenhuma alma é privada, injustamente, do bem supremo; e como há de ser feito todo esforço, continuamente, para chegar a ele

Julgo realmente muito difícil, para não dizer impossível, que algum mortal possa chegar a compreender, através de uma simples discussão, quais almas devam ser consideradas que amaram em tal grau o ser para o qual foram criadas, até merecerem, algum dia, a felicidade de fruí-lo; quais outras, ao contrário, desprezaram-no até merecer ficar afastadas dele para sempre; e como, ou por que mérito, almas que não parecem suscetíveis nem deste amor nem deste afastamento ficarão divididas entre a felicidade eterna e a eterna miséria.[88]

Entretanto, devemos acreditar, com a máxima certeza, que o criador de todas as coisas, sumamente justo e bom, não privará injustamente nenhuma criatura daquele bem para o qual foi feita; e é dever de todo homem esforçar-se, de todo o coração, toda a alma e toda a mente, para alcançar, através do amor e do desejo, esse bem supremo.

CAPÍTULO LXXIV

Que devemos esperar alcançar a essência suprema

A alma humana, porém, não poderá esforçar-se em alcançar este fim se não tiver a esperança de poder conseguir aquilo que busca.

[87] Subentenda-se: que é um ser vivo.
[88] Está sendo tratado, aqui, o mistério insondável da predestinação. Uma única coisa é certa: que o bem supremo, justo e bom, não negará injustamente a ninguém a fruição da felicidade eterna, desde que o homem a busque com todas as suas forças.

Por isso, se é útil todo esforço para que ela possa atingir esse fim, não menos necessária se lhe faz a esperança de alcançá-lo.

CAPÍTULO LXXV

Que se deve crer nela

Mas a alma humana não pode amar ou esperar aquilo em que não crê. Torna-se, pois, conveniente para ela crer na essência suprema e naquelas coisas sem as quais esta não pode ser amada, para que, crendo, possa tender para ela.

Penso que isto possa ser expressado convenientemente e com maior brevidade se, ao invés de dizer "crendo, possa tender para a essência suprema", dissesse simplesmente "crer na essência suprema". Pois, aquele que diz que *crê em* ela parece mostrar bastante bem e simultaneamente que tende para a essência suprema pela fé que professa, e que crê, também, em tudo aquilo que guarda certa intenção com o fim que persegue.

Com efeito, não podem ser considerados como crentes nela nem quem crê naquilo que não diz respeito ao tender para ela nem quem não tende para ela, devido àquilo em que crê.[89] E talvez se possa dizer indiferentemente crer *em* ela e crer *a* ela, assim como usar as duas expressões tender *em* ela e *para* ela, num mesmo sentido, porque quem chegou a ela, após tender para ela, não ficará fora dela, mas permanecerá *n*ela. Fato este que se indica com expressividade e compreensão maiores se se disser que deve tender *em* ela, antes que *para* ela.

Pelo mesmo motivo, julgo mais conveniente dizer que *se deve crer nela* do que *se deve crer a ela.*[90]

[89] O sentido deste período, bastante incerto na contextura do original latino, parece ser este: pode-se considerar como não-crente na essência suprema tanto aquele que julga impossível chegar até ela como aquele que não tende a ela porque não crê.

[90] Anselmo estabelece uma diferença sutil entre "tender para" e "tender em" e, correlativamente, "crer a" e "crer em", valendo-se da diferença semântica que existe, em latim, entre as preposições *ad* e *in*, indicando a primeira *direção para,* e a segunda, *direção para dentro.* No primeiro sentido, *A* dirige-se para *B*, mas não entra em *B*, apenas acerca-se dele. No segundo, *A* penetra e permanece em *B*. Conseqüentemente para Anselmo é preferível "tender em" e "crer em" a essência suprema a "tender para" ou "crer a" ela. A preferência é ditada por dois motivos: a) "tender em " e "crer em" indicam mais expressivamente o dinamismo da fé viva e total; b) e indicam mais profundamente, também, o momento de chegada e o estado de permanência na bem-aventurança amorosa de que Anselmo falou nos capítulos anteriores.
É dessa maneira que se justifica uma distinção que, à primeira vista, parece bastante ociosa.

CAPÍTULO LXXVI

Que se deve crer no pai, no filho e no espírito: em cada um deles em particular e nos três conjuntamente.

Devemos, portanto, crer de igual modo no pai e no filho e em seu espírito, quer em cada um deles em particular, quer nos três conjuntamente, porque cada um deles em particular: pai, filho e espírito, é a essência suprema e, ao mesmo tempo, os três: pai, filho e espírito, conjuntamente, são uma única e mesma essência suprema na qual todo homem deve crer por ser o único fim que o nosso amor há de propor-se em todos os seus atos e pensamentos.

Donde, evidentemente, se deduz que, assim como ninguém pode tender a permanecer nela, se não crê, assim de nada serve crer nela, se não tendermos a permanecer nela.

CAPÍTULO LXXVII

O que é fé viva e o que é fé morta

Por este motivo, qualquer que seja a certeza com que se crê numa coisa tão grande, a fé será inútil e como morta, se o amor não lhe imprime força e vida. De fato, a fé que está acompanhada adequadamente pelo amor, ao oferecer-se a oportunidade de agir, não fica inoperante; ao contrário, exercita-se com maior freqüência em obras que não poderia fazer sem o amor, e a prova disto se encontra já no fato de que quem ama a justiça suprema não consegue desprezar o que é justo nem admitir algo que seja injusto.

Portanto, como tudo o que opera alguma coisa mostra que tem vida, pois sem vida não é possível operar, não é absurdo afirmar que a fé operosa vive porque tem a vida do amor, sem a qual não operaria, e que a fé inoperante não vive porque carece da vida do amor, que a tiraria da ociosidade.

Se, com justa razão, chamamos de cego não apenas a quem perdeu a visão, mas também a quem nunca a teve, embora a devesse ter,

então por que não poderíamos chamar, igualmente de morta a fé que carece do amor? Isto não porque ela perdeu a sua vida, vale dizer o amor, mas porque não tem aquilo que sempre deve ter.

Por isso, portanto, assim como a *fé que opera pelo amor*[91] revela-se viva, assim aquela que, por falta de interesse, permanece inativa, revela-se morta.

Conseqüentemente, pode-se afirmar, com bastante conveniência, que a fé viva consiste em crer *n*aquilo *em* que se deve crer; e que, ao contrário, a fé morta é crer *somente* aquilo que se deve crer.[92]

Capítulo LXXVIII

Como a essência suprema, de certo modo, pode ser chamada de trina

Depreende-se com bastante clareza como seja conveniente para todo homem crer numa inefável unidade trina e numa trindade una: una e unidade, por causa da essência única; trina e trindade, por causa dos três elementos aos quais não sei como chamar. Embora eu pudesse dizer trindade por causa do pai, do filho e do espírito que procede de ambos, pois são três, entretanto não consigo encontrar uma palavra única que expresse por que eles são três, assim como se dissesse trindade por causa de serem três pessoas, ou unidade por causa da sua substância única. Na verdade, não devem ser considerados três pessoas, porque muitas e diferentes pessoas subsistem tão separadamente uma da outra, que se torna necessário corresponder-lhes um número de substâncias igual ao das pessoas, como se vê entre os *homens*, onde constatamos haver correspondência entre substâncias individuais e pessoas. Por isso, não havendo, na essência suprema,

[91] Cf. Gálatas 5,6: *Fides quae per caritatem operatur.*

[92] A diferença colocada por Anselmo entre a fé viva e a fé morta é sutil e relaciona-se com aquela colocada entre as preposições latinas *in* e *ad,* no capítulo LXXV.
Fé viva é *crer em;* fé morta é *crer apenas.* No primeiro caso, há o acompanhamento necessário do amor e a conseqüente *penetração no* objeto da fé. Portanto, há um dinamismo essencial, em oposição à estaticidade da fé morta, que se limita a crer *o* objeto, sem tender *para dentro do* objeto, porque lhe falta justamente o amor, que é fonte de vida e impulso de operosidade. A fé morta não é a perda da fé e, sim, a falta da fé, enquanto carente de amor: é o cego, que poderia e deveria ver, mas não enxerga aquilo que sempre poderia e deveria enxergar. É o cego que tem olhos, mas carece da visão: poderá ver *o* objeto, mas não penetrar, com a visão, *no* objeto. Parece, então, dever-se concluir que o conceito de Anselmo é o seguinte: não existe a fé sem as obras, mas, menos ainda, pode existir a fé sem amor. É, pois, o amor que dá sentido à fé, e com esta, opera. A fé operante só pode ser acompanhada pelo amor.

várias substâncias, também não pode existir pluralidade de pessoas.

Se alguém, portanto, desejar explicar a outro o que são esses três, os indicará dizendo: pai, filho e espírito que procede de ambos, a menos que, pela falta de um nome justo e adequado, não se veja na obrigação de escolher outro termo, entre aqueles que não podem adaptar-se, no plural, à essência divina para expressar, embora de maneira imperfeita, o que não pode ser significado por um nome totalmente próprio. Assim, dessa admirável trindade, dir-se-á que é uma única essência ou natureza e três pessoas ou substâncias.[93] Estes dois últimos nomes são mais adequados para designar a pluralidade na essência suprema, pois a palavra *pessoa* indica a natureza individual racional, e *substância* diz-se dos indivíduos que subsistem principalmente na pluralidade.[94]

Com efeito, os indivíduos estão sujeitos, ou submetidos, aos acidentes e, por isso, lhes convém, com maior propriedade, o nome de substância. Mas, como já vimos acima,[95] ficou demonstrado que a essência suprema, não estando sujeita a nenhum acidente, não pode ser chamada de substância, a não ser que por substância se entenda essência.

Devido a esta necessidade, pode-se dizer sem temor que a essência suprema é a trindade una e suprema, ou a essência única e três pessoas ou três substâncias.[96]

Capítulo LXXIX

Que a essência suprema domina e governa todas as coisas e que somente ela é Deus

Portanto, parece, ou melhor, é incontestável que aquilo que chamamos de deus é um ser real e que, com o nome de deus, indica-se com toda a propriedade essa única essência suprema.

Na verdade, quem fala o nome deus, quer o suponha único ou vários, não entende senão uma substância que ele julga, por sua gran-

[93] Veja nota no fim do *Prólogo*.

[94] Temos aqui expressões não exatas ou, pelo menos, não claras, devido à terminologia ainda incerta dos inícios da Escolástica.

[95] Cf. capítulo XXVI.

[96] Entenda-se no sentido várias vezes já explicado.

de dignidade, acima de toda natureza que não seja a de Deus mesmo. Substância que os homens devem venerar, e para a qual devem dirigir suas orações em todas as suas necessidades prementes.

Mas, haverá outra coisa que mereça maior veneração pela sua dignidade e deva receber, em qualquer necessidade, as nossas orações do que um espírito sumamente bom e poderoso que domina e governa todas as coisas?

Desde que, como já vimos, ele fez todas as coisas e as conserva pela sua onipotência sumamente boa e sábia, seria absurdo pensar que não exerça o seu domínio sobre aquilo que criou, ou que as coisas, depois de terem sido criadas por ele, fossem abandonadas ao governo de um ser menos poderoso, menos sábio e menos bom do que ele; ou que, na ausência de toda inteligência, fossem dirigidas unicamente pela caótica volubilidade do acaso, quando, ao contrário, ele é o único por quem veio toda espécie de bem para todas as coisas e sem ele o bem não existiria; e, finalmente, *dele, por ele* e *nele* todas as coisas existem.

Como, portanto, ele não apenas é o único criador cheio de bondade, mas, também, o senhor onipotente e o governador sapientíssimo de todas as coisas, resulta com certeza que ele é, igualmente, o único a quem todas as outras naturezas devem venerar, amando-o com todas as suas forças, e que devem amar com veneração. Somente dele é que devemos esperar todo o bem; a ele somente dirigir-nos nas adversidades e a ele somente elevar as nossas orações, qualquer que seja a necessidade.

Na verdade, ele não somente é Deus, mas o único deus, inefavelmente trino e uno.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

PROSLÓGIO

Tradução e notas de ANGELO RICCI

PROÊMIO

Mal acabei de escrever um opúsculo,[1] acedendo aos pedidos de alguns irmãos, o qual servisse como exemplo de meditação sobre os mistérios da fé para um homem que busca, em silêncio, descobrir, através da razão, o que ignora, e dei-me conta de que essa obra era difícil de ser entendida devido ao entrelaçamento das muitas argumentações. Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons. Um argumento suficiente, em suma, para fornecer provas adequadas sobre aquilo que cremos acerca da substância divina.

Ao dirigir com zelo e freqüência o pensamento para esse fim, às vezes parecia-me ter alcançado o objetivo; outras, tinha a impressão que se me embaciava a mente. Por fim, desanimado, procurei deixar de lado a tarefa, julgando impossível conseguir o que buscava. Mas, por mais que me esforçasse por afugentar o propósito, porque me afastava de outras ocupações profícuas, ele voltava a mim com insistência crescente. No entanto, um dia, quando já estava cansado de resistir a essa perseguição inoportuna, justamente no calor do conflito dos meus pensamentos, eis que se me apresenta a idéia que já desesperara de encontrar. Acolhi-a com tanto entusiasmo quanto empenho colocara em rechaçá-la.

Considerando que se ela fosse fixada por escrito poderia consti-

[1] Refere-se ao *Monológio*.

tuir um prazer para quem a lesse, assim como deu a mim uma alegria imensa quando a encontrei, redigi este opúsculo como uma pessoa que se esforçasse para elevar a sua mente até a contemplação de Deus, a fim de compreender aquilo em que acredita.

Como nem este opúsculo nem o outro recordado acima pareceram-me dignos de serem chamados de livros, nem se me apresentavam tão importantes para propor-lhes o nome do autor, e, entretanto, fazia-se necessário atribuir-lhes um título que convidasse a lê-los todos aqueles em cujas mãos caíssem, dei a cada um deles uma denominação: chamei o primeiro de *Exemplo de Meditação sobre o Fundamento Racional da Fé,* e o segundo: *A Fé Buscando Apoiar-se na Razão.*

Já muitos os tinham transcrito com esses títulos, quando várias pessoas, entre elas o reverendíssimo arcebispo de Lyon, Hugo, legado apostólico, que usou de sua autoridade, obrigaram-me a pôr, em cada um deles, o meu nome. E para tornar a coisa mais fácil, intitulei um *Monológio,* isto é, Solilóquio, e outro, *Proslógio,* ou Meditação.[2]

[2] É impossível dar um correspondente exato, em português, da palavra *Proslogium.* Há quem a traduza como "alocução", termo, a meu ver, que não inclui o sentido de interioridade, implícito — e fundamental — em *Proslogium.* Por esse motivo achei de melhor alvitre usar *meditação,* embora não expresse, também, a carga semântica da palavra usada por Anselmo. Serve, no entanto, para manter o clima de reflexão interior que o autor deseja para este seu opúsculo.

Capítulo I

Exortação à contemplação de Deus

Eia, vamos homem! Foge por um pouco às tuas ocupações, esconde-te dos teus pensamentos tumultuados, afasta as tuas graves preocupações e deixa de lado as tuas trabalhosas inquietudes. Busca, por um momento, a Deus, e descansa um pouco nele. Entra no esconderijo da tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o. Abre a ele todo o teu coração e dize-lhe: "Quero teu rosto; busco com ardor teu rosto, ó Senhor."[3]

Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te. Senhor, se não estás aqui, na minha mente; se estás ausente, onde poderei encontrar-te? Se tu estás por toda parte, por que não te vejo aqui? Certamente habitas uma luz inacessível. Mas onde está essa luz inacessível? E como chegar a ela? Quem me levará até lá e me introduzirá nessa morada cheia de luz para que ali possa enxergar-te? Mas por quais traços e por que aspecto conseguirei reconhecer-te? Nunca te vi, ó Senhor meu Deus. Senhor, eu não conheço o teu rosto. Que fará, ó Senhor, que fará este teu servo tão afastado de ti? Que fará este teu servo tão ansioso pelo teu amor e, no entanto, lançado tão longe de ti? Anela ver-te, mas teu rosto está demasiado longe dele. Deseja aproximar-se de ti, mas a tua habitação fica inacessível. Arde pelo desejo de encontrar-te e não sabe onde moras. Suspira só por ti e não conhece o teu rosto. Ó Senhor, tu és o meu Deus e o meu Senhor; e nunca te vi. Tu me fizeste

[3] Sl 26,8.

e resgataste, e tudo o que tenho de bom devo-o a ti. No entanto, não te conheço ainda. Fui criado para ver-te e até agora não consegui aquilo para que fui criado.

Oh! quão miserável é a sorte do homem que perdeu aquilo por que foi feito! Oh! quão dura e cruel aquela queda, pela qual tantas coisas ele perdeu! E que encontrou? Que teve em troca? Que lhe ficou? Perdeu a felicidade para a qual foi criado e encontrou a miséria para a qual certamente não foi feito. Afastou-se daquele sem o qual não há felicidade e ficou com aquilo que é, por si, mísero e caduco. Antes o homem alimentava-se com o pão dos anjos e agora, faminto, come o pão da dor, que sequer conhecia. Oh! luto comum dos homens, pranto universal dos filhos de Adão! Este tinha fartura de tudo e nós morremos de fome. Ele era rico e nós somos mendigos. Ele tinha a felicidade e a perdeu miseravelmente, e nós vivemos infelizes, tudo desejando e, indigentes, ficamos de mãos vazias! Por que ele, desde que o podia facilmente, não nos conservou um bem tão grande, cuja perda havia de nos acarretar tantas aflições? Por que nos tirou a luz para que ficássemos nas trevas? Por que nos privou da vida para nos condenar à morte? Miseráveis!, de onde fomos expulsos e para onde fomos impelidos! De onde fomos arremessados e em que abismo fomos sepultados? Passamos da pátria para o desterro, da visão de Deus para a nossa cegueira, da alegria pela imortalidade para o horror da morte! Que mudança funesta! De tão grande bem para tão grande mal! Perda lastimável, dor profunda, terrível fardo de misérias.

Mas, ai de mim, que sou um dos miseráveis filhos de Eva afastados de Deus! Que procurei empreender? O que consegui efetuar? Para onde procurava ir? Aonde cheguei? A que aspirava? Por que suspiro? Procurava a felicidade e eis me encontro na perturbação! Dirigia-me a Deus e incidi em mim mesmo. Buscava o descanso no segredo da minha mente e encontro, em meu íntimo, apenas tribulação e dor. Queria alegrar-me com toda a alegria da minha alma e vejo-me obrigado a gemer com os gemidos do meu coração. Esperava a felicidade e nada mais achei que a multiplicação dos suspiros!

E tu, Senhor, até quando, até quando, ó Senhor, ficarás esquecido de nós? Até quando conservarás o teu rosto afastado de nós? Quando iluminarás os nossos olhos e nos mostrarás o teu rosto? Quando reverterás a nós? Olha para nós, ó Senhor; escuta-nos, ilumina os nossos olhos, mostra-te a nós. Volta para junto de nós a fim de termos, novamente, a felicidade, pois, sem ti, só há dores para nós.

Tem piedade de nossos sofrimentos e esforços para chegar a ti, pois, sem ti, nada podemos. Convida-nos, ajuda-nos, Senhor; rogo-te que o meu desespero não destrua este meu suspirar por ti, mas respire dilatando meu coração na esperança. Rogo-te, ó Senhor, consoles o meu coração amargurado pela desolação. Suplico-te, ó Senhor, não me deixes insatisfeito após começar a tua procura com tanta fome de ti. Famélico, dirigi-me a ti; não permitas que volte em jejum. Pobre e miserável que sou, fui em busca do rico e do misericordioso: não permitas que retorne sem nada, e decepcionado. E se suspiro antes de comer, faze com que eu tenha a comida após os suspiros. Ó Senhor, encurvado como sou, nem posso ver senão a terra; ergue-me, pois, para que possa fixar com os olhos o alto. As minhas iniqüidades elevaram-se por cima da minha cabeça, rodeiam-me por toda parte e oprimem-me como um fardo pesado. Livra-me delas, alivia-me desse peso para que não fique encerrado como num poço. Seja-me permitido enxergar a tua luz embora de tão longe e desta profundidade. Ensina-me como procurar-te e mostra-te a mim que te procuro; pois, sequer posso procurar-te se não me ensinares a maneira, nem encontrar-te se não te mostrares. Que eu possa procurar-te desejando-te, e desejar-te ao procurar-te, e encontrar-te amando-te e amar-te ao encontrar-te.

Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas, ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste, caso tu não a renoves e a reformes. Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender.

Capítulo II

Que Deus existe verdadeiramente

Então, ó Senhor, tu que nos concedeste a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes

assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque "o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe"? [4] Porém, o insipiente, quando eu digo: "o ser do qual não se pode pensar nada maior", ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas. Um pintor, por exemplo, ao imaginar a obra que vai fazer, sem dúvida, a possui em sua inteligência; porém, nada compreende da existência real da mesma, porque ainda não a executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente, mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência "o ser do qual não se pode pensar nada maior", porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência.

Mas "o ser do qual não é possível pensar nada maior" não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. [5]

Se, portanto, "o ser do qual não é possível pensar nada maior" existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo.

Logo, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.

Capítulo III

Que não é possível pensar que Deus não existe

O que acabamos de dizer é tão verdadeiro que nem é possível sequer pensar que Deus não existe.

Com efeito, pode-se pensar na existência de um ser que não ad-

[4] Sl 13,1.

[5] As palavras de Anselmo, bastante concisas e pouco claras, encerram este sentido: uma coisa é certamente maior se pensada existente na inteligência e na realidade do que existente apenas na inteligência.

mite ser pensado como não existente. Ora, aquilo que *não pode* ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existente. Por isso, "o ser do qual não é possível pensar nada maior", se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é "o ser do qual não se pode pensar nada maior", não seria "o ser do qual não é possível pensar nada maior", o que é ilógico.

Existe, portanto, verdadeiramente "o ser do qual não é possível pensar nada maior"; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. E esse ser, ó Senhor, nosso Deus, és tu.

Assim, tu existes, ó Senhor, meu Deus, e de tal forma existes que nem é possível pensar-te não existente. E com razão. Se a mente humana conseguisse conceber algo maior que tu, a criatura elevar-se-ia acima do Criador e formularia um juízo acerca do Criador. Coisa extremamente absurda.

E, enquanto tudo, excluindo a ti, pode ser pensado como não existente, tu és o único, ao contrário, que existes realmente, entre todas as coisas, e em sumo grau. Então, por que o insipiente disse em seu coração: "Não existe Deus", quando é tão evidente, à razão humana, que tu existes com maior certeza que todas as coisas? Justamente porque ele é insensato e carente de raciocínio.

CAPÍTULO IV

Que o insipiente disse em seu coração aquilo que é impossível pensar

Mas como o insipiente pôde dizer, em seu coração, aquilo que nem sequer é possível pensar? Ou como pôde pensar aquilo em seu coração, quando "dizer no coração" nada mais é do que pensar? Se, verdadeiramente, ele disse isso em seu coração, na verdade, também, o pensou. Mas, na verdade, ele não disse isso em seu coração, porque, justamente, não podia pensá-lo.

Com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, é possível pensar que Deus não existe; no segundo, não. Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida, não pode pensar que

os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras *água* e *fogo,* pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra *Deus,* sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente.

Deus, porém, é "o ser do qual não é possível pensar nada maior", e quem compreende bem isso sem dúvida compreende, também, que Deus é um ser que não pode encontrar-se no pensamento. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não consegue sequer imaginar que ele não exista.

Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé que me deste. Assim, agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes.

Capítulo V

Que Deus é tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista, e que é o único existente por si mesmo, tendo feito todas as outras coisas do nada

Portanto, o que és tu, ó Senhor, Deus meu, tu de quem não é possível pensar nada maior? Mas, quem poderia ser, senão aquele que — supremo entre todas as coisas, único existente por si mesmo — criou tudo do nada?

Com efeito, o que não é tudo isso é inferior àquilo que o pensamento pode compreender no seu mais alto grau. Mas isto não pode ser pensado de ti.

Que tipo de bem poderia faltar, então, ao bem supremo, donde deriva toda espécie de bem? És, portanto, justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista. De fato, é melhor ser justo do que não ser justo, ser feliz do que não ser feliz.

CAPÍTULO VI

Como Deus é sensível embora não seja corpo

Sem dúvida, é melhor ser sensível, onipotente, misericordioso, impassível do que não sê-lo. E tu és tudo isso. Mas, poderás ser sensível sem ser corpo? Onipotente sem poder tudo? Simultaneamente misericordioso e impassível? Com efeito, se apenas os corpos são sensíveis porque os sentidos estendem-se pelo corpo e encontram-se dentro do corpo, como poderá acontecer que sejas sensível tu, que não és corpo e, sim, Espírito supremo, o que é melhor do que ser corpo?

A coisa explica-se porque sentir é conhecer, ou tendência ao conhecer, e aquele que sente conhece segundo a propriedade dos sentidos, como, por exemplo, as cores pela vista, os sabores pelo gosto, etc. Não é, portanto, errado dizer que quem, de alguma maneira, conhece, sente.

Portanto, ó Senhor, embora não sejas corpo, és, todavia, sumamente sensível, do mesmo modo que conheces profundamente todas as coisas; não, porém, segundo a pura sensação corpórea do ser animal.

CAPÍTULO VII

Como é onipotente embora muitas coisas lhe sejam impossíveis

Mas como poderás ser onipotente se tu não podes tudo? Como poderás ser onipotente desde que não é possível a ti nem morrer, nem mentir, nem fazer com que o verdadeiro se transforme em falso? Salvo se poder fazer coisas desta espécie não é potência, mas verdadeira impotência, pois, quem pode fazer coisas assim, tem a possibilidade de fazer, evidentemente, coisas funestas e contrárias ao dever e, quanto mais tiver poder para fazê-las, tanto mais o mal e a perversidade adquirem força sobre ele e tanto menos ele consegue resistir-lhes. Quem tem, portanto, semelhante faculdade não possui o poder,

mas o não-poder. De fato, acontece dizermos que uma pessoa "pode" não porque, na realidade, tenha poder, mas para significar que o seu não-poder permite a outros ter poder sobre ela, usando, assim, impropriamente o verbo poder, como muitas vezes, ao falarmos, empregamos expressões impróprias, e dizemos, por exemplo, "ser" por "não-ser", e "fazer" em lugar de "não fazer" ou "nada fazer". Por isso, acontece que, a uma pessoa que nega alguma coisa, respondemos: "Sim, como tu dizes", quando deveríamos ter dito: "Não; justamente como falas". Da mesma maneira dizemos: "Esse homem senta-se como faz aquele", ou: "Esse descansa como faz aquele outro", e, no entanto, por sentar-se, entendemos não fazer uma coisa e, por descansar, não fazer nada. Desta maneira, quando se diz de alguém que tem o poder de fazer ou sofrer algo, pernicioso para ele ou que não deve fazer, a palavra *poder,* na verdade, significa impotência, porque quanto maior ele possui desse tipo de poder, tanto mais poderosas se tornarão sobre ele a adversidade e a perversidade, e ele, mais fraco contra elas.

Portanto, Senhor meu Deus, tu és onipotente no sentido mais verdadeiro e próprio, pois nada tu podes por impotência e nada há que possa prevalecer contra ti.

Capítulo VIII

Como é misericordioso e impassível

Mas, ainda, como poderás tu, Senhor, ser ao mesmo tempo misericordioso e impassível? Com efeito, se és impassível, não podes compadecer-te; e se não te compadeces, não tens coração misericordioso para com o miserável, coisa em que consiste ser misericordioso. E se não és misericordioso, de onde vem tanta consolação a nós, miseráveis?

Mas será que tu és misericordioso, ó Senhor, e não misericordioso, ao mesmo tempo? Misericordioso para conosco e impassível para contigo mesmo? Realmente, és misericordioso por compadecer-te dos nossos sofrimentos, não por experimentá-los. De fato, quando tu diriges os teus olhos para nós, os miseráveis, percebemos o efeito da tua misericórdia e tu, entretanto, não experimentas o efeito da compaixão.

Assim, tu és misericordioso porque salvas os miseráveis e perdoas aos pecadores, mas não és misericordioso no sentido em que tu possas ser afetado por alguma espécie de compaixão.

CAPÍTULO IX

Como, embora absoluta e soberanamente justo, ele perdoa aos pecadores e tem misericórdia deles com justiça

Mas se tu és absoluta e soberanamente justo, ó Senhor, como podes perdoar aos maus? Como podes tu, suma e plenamente justo, cometer uma injustiça? Mas que tipo de justiça é, pois, essa de conceder a vida eterna a quem, ao contrário, merece a morte eterna? Por que, então, ó Deus bom — bom para os bons e para os maus —, por que salvas os maus, se isto não é justo? E tu não podes cometer injustiça! Será que isso fica para nós oculto na luz inacessível que tu habitas, pois a tua bondade é para nós incompreensível?

Realmente no profundíssimo segredo da tua bondade é que se encontra a nascente donde mana o rio da tua misericórdia. Apesar de tu seres absoluta e supremamente justo, também és benigno com os maus, justamente porque és total e supremamente bom. Serias, pois, menos justo, se não fosses benigno com os maus. De fato, é assaz mais justo aquele que é bom para com os bons e com os maus do que aquele que é bom apenas com os bons. E aquele que é bom, punindo e perdoando aos maus, é melhor que quem os pune apenas.

És, portanto, certamente misericordioso porque és total e supremamente bom. E como é evidente, por outra parte, o motivo por que tu distribuis o bem aos bons e o castigo aos maus, no entanto, torna-se para nós estranho e surpreendente que tu, completa e supremamente justo, sem precisar de nada, concedas os teus bens igualmente aos maus e aos ruins.

Oh! a imensidão da tua bondade, Senhor! Vemos donde brota a tua misericórdia, mas nossa visão não consegue ir mais além! Enxergamos donde mana o rio e não conseguimos divisar a nascente. Tu és, pois, misericordioso para com os pecadores devido à plenitude da tua bondade, todavia, permanece, para nós, escondida, na profundez da tua bondade, a razão por que és misericordioso.

Quando tu distribuis o prêmio aos bons e o castigo aos maus,

parece que tu estás seguindo a lei da justiça; porém, quando dispensas aos maus os teus bens, porque assim o exige a tua suprema bondade, torna-se estranho que um ser, sumamente justo, como és tu, possa ter desejado isso. Oh! misericórdia, com que abundante suavidade e com que suave abundância chegas até nós. Oh! imensa bondade de Deus, com que grande amor os pecadores devem amar-te!

Com efeito, tu, Deus, salvas os justos com justiça e liberas os pecadores ainda quando a justiça os condena. Uns devem a sua salvação aos seus merecimentos, e outros a conseguem apesar das suas faltas. É porque nos primeiros tu reconheces o bem que lhes doaste e nos segundos perdoas o mal que odeias. Ó bondade imensa, que tanto excedes toda inteligência, faze com que recaia sobre mim a tua misericórdia, que procede de tão imensa riqueza! Que penetre em mim o que emana de ti: que a tua clemência me perdoe; e não te vingues segundo a justiça!

Embora, portanto, seja difícil compreender como a tua misericórdia possa separar-se da tua justiça, vemo-nos, todavia, obrigados a crer que o que emana da tua bondade nunca conflita com a justiça, que nunca se separa da tua bondade, mas com ela está sempre unida. Então, se tu és misericordioso porque és sumamente bom, e és sumamente bom porque sumamente justo, deve-se admitir que és verdadeiramente misericordioso porque és sumamente justo.

Ajuda-me, ó Deus, justo e misericordioso. Ajuda-me, pois busco a tua luz. Ajuda-me para que compreenda plenamente aquilo que digo.

Tu és verdadeiramente misericordioso porque és justo. Então a tua misericórdia nasce da tua justiça? Ou será por causa da tua própria justiça que perdoas aos pecadores? Se for assim, ó Senhor, ensina-me como isso possa acontecer. Ou será, talvez, pelo fato de que é justo que tu sejas tão bom até o ponto de que não possas ser concebido melhor e, também, justo que operes com um poder tão grande para que não possas ser pensado mais poderoso? Haveria algo mais justo que isso? Certamente isso não aconteceria se a *tua bondade* consistisse apenas em premiar e não, ainda, em perdoar, e se tu tornasses bons somente os bons [6] e não, também, os maus. É, pois, por

[6] Para entender este conceito devemos supor que o autor estabeleça uma espécie de diferença qualitativa dentro do bem.

este motivo que é justo que perdoes aos pecadores e que tornes bons também os maus.

Finalmente: aquilo que é feito sem seguir a justiça não deve ser feito; e o que não deve ser feito [se for feito] é contra a justiça. Se tu, portanto, te compadecesses dos maus, contra a justiça, é claro que não o devias fazer; e se tu não devesses ter misericórdia deles [e se a tivesses], tu serias misericordioso injustamente.

Ora, um raciocínio dessa espécie é falso; porém, é lícito crer que tu te compadeças dos maus sem ferir a justiça.

CAPÍTULO X

Como castiga com justiça e como, com justiça também, perdoa aos maus

Entretanto, é justo, também, que tu castigues os maus. Haverá, pois, algo mais justo do que os bons receberem o bem e os maus o castigo? Como, então, pode ser justo ao mesmo tempo que tu castigues os maus e lhes perdoes? Ou será que, sob certo aspecto, tu castigas os maus com justiça e, sob outro, lhes perdoas, igualmente, com justiça? Com efeito, é justo que tu castigues os maus, pois o mereceram; mas é, também, justo que lhes perdoes, não em virtude dos méritos, que não têm, e, sim, porque isso condiz com a tua bondade. Ao perdoares aos maus, tu és justo em relação a ti mesmo, não a nós, assim como és misericordioso em relação a nós, e não a ti.

Com efeito, ao salvar-nos, quando, com toda justiça, poderias nos condenar, és misericordioso, não porque tu experimentas um afeto, coisa esta estranha à tua natureza, mas para que nós percebamos o efeito da tua bondade. Da mesma maneira és justo não porque tu tenhas obrigações para conosco por alguma dívida, mas porque tu operas em virtude daquilo que é condizente com a tua bondade suprema.

Desta forma, portanto, não há contradição em dizer que tu castigas e perdoas sempre com justiça.

CAPÍTULO XII

Capítulo XI

Como "todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade", e como "o Senhor é justo em todos os seus caminhos"

E não seria justo, inclusive, em relação a ti, ó Senhor, que tu punisses os maus? Entretanto, é justo que tu sejas assim para que ninguém possa pensar num ser mais justo do que tu. Seria, porém, possível isso se tu concedesses a recompensa apenas aos bons e desses o castigo aos maus?

Contudo, é mais justo aquele que retribui aos bons e aos maus, e não somente aos bons, segundo os seus méritos. Portanto, tu és justo conforme a tua natureza, ó Deus justo e benigno, tanto ao castigar como ao perdoar. Realmente, pois, *todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade*[7] e, igualmente, *o Senhor é justo em todos os seus caminhos.*[8] Não há discordância certamente entre estas duas verdades, porque não é justo que sejam salvos os que tu queres punir, e não é justo que sejam condenados aqueles aos quais queres perdoar. Justo é somente aquilo que tu queres, e injusto, aquilo que tu não queres. É desta maneira, pois, que da tua justiça nasce a tua misericórdia, porque é justo que tu sejas de tal forma bom que, ainda quando perdoas, sejas bom. Por isso, sem dúvida, aquele que é sumamente justo pode querer o bem ainda para os maus.

Entretanto, se é possível compreender que tu possas querer salvar os maus, fica incompreensível que, entre seres igualmente maus, tu, pela tua suprema bondade, salves alguns e não outros, e, pela tua suprema justiça, castigues alguns e não outros.

Assim, portanto, tu és verdadeiramente sensível, onipotente, misericordioso e impassível como, também, és vivente, sábio, bom, feliz e eterno; em suma, tudo o que é melhor que exista do que não exista.

encontre completo num lugar, pode, contemporaneamente, encontrar-se completo em outro, porém, não por toda parte; e isto é próprio dos espíritos criados. Com efeito, se a alma não estivesse inteira em

CAPÍTULO XII

Que Deus é a própria vida que vive, e que se pode dizer outro tanto dos seus atributos

Mas tudo aquilo que tu és, certamente, és não por outro e, sim, por ti mesmo. Tu és, portanto, a vida mesma pela qual vives, a sabedoria pela qual és sábio, a bondade pela qual és bom para com os bons e os maus. E assim por diante.

CAPÍTULO XIII

Como somente ele é ilimitado e eterno, embora haja outros espíritos que são ilimitados e eternos

Tudo aquilo que de alguma maneira está circunscrito pelo espaço e pelo tempo, sem dúvida, é menor que aquilo que não está submetido a nenhuma lei espacial e temporal. Como, porém, não há nada maior que tu, nenhum lugar ou tempo te circunscreve, porque estás por toda parte e sempre.[9] Somente de ti é possível afirmar, de verdade, que és sem limites e eterno. Por que, então, há outros espíritos que são ditos ilimitados e eternos?

Na realidade, somente tu és eterno, porque, único entre todos, assim como não tiveste começo, também não terás fim. Mas como é possível que tu sejas o único a não ter limites? Talvez isto aconteça porque todo espírito criado, se comparado a ti, é limitado e, ao contrário, se comparado com o corpo é ilimitado? Com efeito, limitado é aquele ser que, em se encontrando completo num lugar, não pode contemporaneamente encontrar-se em outro; o que é próprio dos corpos. Ilimitado, ao invés, é aquele ser que, contemporaneamente, encontra-se, completo, por toda parte; e isto é próprio somente de ti. Limitado e ilimitado, ao mesmo tempo, é aquele ser que, embora se

[9] Traduzi "por toda parte e sempre" (e não "em todos os lugares e em todos os tempos") com base na advertência que Anselmo faz nos capítulos XXIII e XXIV do *Monológio,* onde coloca a diferença entre essas expressões.

encontre completo num lugar, pode, contemporaneamente, encontrar-se completo em outro, porém, não por toda parte; e isto é próprio dos espíritos criados. Com efeito, se a alma não estivesse inteira em cada uma das partes do corpo, não sentiria, inteira, as impressões que recebe em cada uma delas.

Conseqüentemente, tu és, ó Senhor, o único ser ilimitado e eterno, embora haja outros espíritos também eternos e ilimitados.

CAPÍTULO XIV

Como e por que Deus é visto e não é visto por aqueles que o buscam

Ó minha alma, encontraste o que procuravas? Buscavas a Deus e encontraste que ele é o ser supremo do qual não é possível pensar nada melhor; que ele é a própria vida, é luz, sabedoria, bondade, felicidade eterna e eternidade feliz e que se encontra por toda parte e sempre.

Com efeito, se não encontraste ao teu Deus, como pode ser Deus este Ser que encontraste? E como conseguiste entender, com tanta certeza e clareza, que aquele Ser é mesmo Deus? E, se verdadeiramente o encontraste, por que não sentes dentro de ti então que o encontraste? Por que, ó Senhor, a minha alma não sente a tua presença, se te encontrou?

Ou será que ela não encontrou realmente a ti, ao descobrir que existe um Ser que é luz e verdade? Mas, como poderia ela compreender isso, a não ser pela tua luz e a tua verdade? Se, porém, viu a luz e a verdade, viu a ti; e, se não viu a ti, não viu nem a luz nem a verdade. Ou será que não eram a luz e a verdade o que viu e, portanto, ainda não viu a ti porque apenas entreviu a ti, de maneira limitada e não como és?

Ó Senhor, meu Deus, tu que me fizeste e me remiste, dize à minha alma, que anela por ti, o que tu és, caso não sejas aquilo que ela viu, a fim de que possa enxergar, claramente, aquilo que deseja com tanto ardor. Ela esforça-se para ver ainda mais, entretanto, não consegue vislumbrar nada, além do que já viu, a não ser trevas. Ou melhor: ela não vê trevas, pois em ti não há trevas, mas apercebe-se de que não pode ver mais além, por causa das suas próprias trevas.

Mas por que, ó Senhor, por que o olho da alma está embaciado? Por que está fraco e está obscurecido pelo teu esplendor? Sim, o seu olho está cegado por causa das suas próprias trevas e ofuscado pela tua luz. Cega-o o seu curto alcance, e perde-se na tua imensidão; está encerrado em limites estritos, subjugado pela tua grandeza ilimitada. Oh! quão grande é esta luz donde desponta e brilha toda a verdade, que resplandece aos olhos da alma dotada de razão! Quão imensa esta verdade em que se encontra tudo o que é verdadeiro, e, fora dela, não há senão o nada e a mentira! Quão imensa é ela, que, com um só olhar, enxerga todas as coisas existentes, assim como o princípio, o poder e a maneira com que tudo foi feito do nada! Que pureza, que simplicidade, que limpidez, que brilho se encontram nela! Muito mais do que a criatura possa compreender.

CAPÍTULO XV

Que ele é bastante maior que aquilo que se pode pensar

Portanto, ó Senhor, tu não és apenas aquilo de que não é possível pensar nada maior, mas és, também, tão grande que superas a nossa possibilidade de pensar-te.

Com efeito, supondo que fosse possível pensar que existe um ser dessa espécie, se tu não fosses esse ser, poder-se-ia pensar uma coisa maior que tu; o que é impossível.

CAPÍTULO XVI

Que a luz em que ele habita é inacessível

É realmente inacessível a luz em que habitas, ó Senhor, e não há ninguém, exceto tu, que possa penetrá-la bastante para contemplar-te com clareza. Eu não a vejo, sem dúvida, por causa do seu brilho, demasiado para os meus olhos, e, todavia, o que consigo ver, vejo-o através dela, da mesma maneira que o olho fraco do nosso corpo vê tudo aquilo que vê pela luz do sol, que, no entanto, não pode contemplar diretamente. A minha inteligência não consegue alcançar essa

luz, porque difunde um esplendor demasiadamente vivo e que não tolera. O olho da minha alma não pode fitá-la por muito tempo, nem sustentar tão grande luminosidade: é, pois, ofuscado pela sua reverberação, vencido pela sua vastidão, turvado pela sua imensidade, confundido pela sua intensidade.

Ó luz suprema e inacessível; ó verdade profunda e bem-aventurada, como estás distante de mim, embora eu esteja tão perto de ti! Quão afastada te encontras do meu olhar, quando eu estou continuamente presente ao teu! Tu estás presente, inteira, por toda parte e eu não te vejo! Movo-me em ti, estou em ti e não posso chegar até ti. Tu estás em mim, em torno de mim e eu não te sinto.

Capítulo XVII

Que em Deus se encontram a harmonia, o perfume, o sabor, a beleza, de maneira inefável e completamente própria

Tu, ó Senhor, te escondes da minha alma, encoberto pela tua luz e a tua felicidade e, por isso, ela está mergulhada nas trevas e na sua miséria.

Olha ao redor de si e não vê a tua beleza; escuta e não ouve a tua harmonia; aspira e não percebe o teu perfume; tem paladar e não consegue experimentar o sabor de ti. Toca e não percebe a suavidade da tua substância.

Sem dúvida, ó Senhor meu Deus, tu tens todas essas qualidades de uma maneira inefável, e as doaste às tuas criaturas sob forma sensível; porém, os sentidos da minha alma endureceram, entibiaram e obstruíram-se pela languidez inveterada do pecado.

Capítulo XVIII

Como nem em Deus nem na sua eternidade, que é ele mesmo, há partes

Eis um novo motivo de perturbação; eis-me, de novo, na tristeza e no luto, eu que procuro a alegria e a felicidade! Já a minha alma

pensava estar saciada e, de novo, eis que estou mergulhado na extrema miséria! Já estava prestes a saciar-me e eis que me sinto mais faminto que antes. Procurava elevar-me até a luz de Deus e eis-me caído, de novo, nas minhas trevas. Na verdade não caí nelas agora, porque já estava envolvido por elas. Sem dúvida, caíra nelas ainda antes que minha mãe me concebesse. Certamente fui concebido nelas e nasci enfaixado por elas. Todos nós, sem dúvida, caímos com Adão.[10] Nele, todos pecamos; nele perdemos aquilo que ele recebeu com tanta facilidade e, todavia, perdeu com grande desgraça, sua e nossa; justamente aquilo que agora não encontramos mais, apesar das nossas buscas. Com efeito, quando o procuramos, não o encontramos e, se o encontramos, percebemos que não é aquilo que procurávamos.

Ajuda-me, bom Deus! *Ó Senhor, busquei o teu rosto; permite que o encontre, ó Senhor; não afastes de mim o teu rosto.*[11] Tira-me do abismo em que estou e eleva-me a ti.[12] Purifica, cura, aguça, ilumina o olho da minha alma para que possa, finalmente, contemplar-te. Que a minha alma possa reunir todas as suas forças e que, com o ardor da sua inteligência, se dirija a ti, meu Senhor.

Quem és, ó Senhor, quem és? Como o meu coração poderá compreender-te? Não resta dúvida que és a vida, a sabedoria, a verdade, a bondade, a felicidade, a eternidade e tudo aquilo que constitui o verdadeiro bem. Mas esses atributos são numerosos e a minha angusta inteligência não pode captá-los todos em um único ato de pensamento para receber deleite deles, de uma só vez.

Mas como podes, ó Senhor, ser todas essas coisas? Ou elas, quiçá, são partes de ti, ou cada uma já é tudo aquilo que tu és? Mas aquilo que tem partes não é uno, e, sim, composto e distinto de si mesmo e pode-se fracionar, ou na realidade ou pelo ato do pensamento. Porém isso não se pode afirmar de ti, que és o ser do qual não se pode pensar nenhuma coisa melhor. Não existem, portanto, partes em ti, ó Senhor. Tu não és múltiplo; és uno e idêntico a ti e de maneira alguma há diferenças em ti. Aliás, tu és a unidade absoluta, aquela que nem o pensamento consegue fracionar. Por isso, a vida, a sabedoria e todas as outras qualidades não são, em ti, partes, mas todas for-

[10] O texto latino diz *in illo* (nele) sem especificar o nome *Adão*. Torna-se, porém, evidente, pelo que segue, a referência ao primeiro homem criado por Deus.
[11] Sl 26,13 e 14.
[12] O texto latino é: *Revela me de me ad te,* bastante obscuro e equívoco por sua forma extremamente concisa. Procurei dar-lhe o sentido mais adequado dentro do contexto do capítulo.

mam uma unidade indivisível, e cada uma delas é o que tu és e, ao mesmo tempo, o que são as outras todas.

Portanto, tu não tens partes, e a tua eternidade — pois se identifica contigo — não é parte de ti, nem da tua eternidade.

Tu estás inteiro por toda parte e a tua eternidade é inteira e imperecível.

CAPÍTULO XIX

Que Deus não está em lugar nenhum, nem no tempo: e tudo está em Deus

Mas se tu, por tua eternidade, foste, és e serás, e se ter sido não é vir-a-ser, de que maneira a tua eternidade pode existir sempre inteira? Ou, quiçá, nada da tua eternidade tenha passado de modo a não existir mais, nem algo haja que está para formar-se, como se ainda não tivesse existência?

Portanto, não exististe ontem, nem existes hoje, nem existirás amanhã, porque ontem, hoje e amanhã tu *existes;* mas não se deve dizer "ontem, hoje, amanhã" e, sim, simplesmente: *existes;* e fora de qualquer tempo. Ontem, hoje, amanhã só existem no tempo e tu, ao contrário, embora nada haja sem ti, tu não estás, entretanto, em lugar e tempo nenhum; e tudo encontra-se em ti, pois nada pode abranger-te e, todavia, tu abranges todas as coisas.

CAPÍTULO XX

Que Deus existe antes e depois de todas as coisas, ainda que sejam eternas

Tu, portanto, preenches e abranges todas as coisas existentes, pois tu existes antes e depois [13] delas. Existes antes, porque, antes que elas existissem, tu já eras. Mas, como pode ser que tu existas "depois" de todas as coisas? Como poderás existir "depois" daquelas coisas

[13] O texto latino tem *ultra* (além).

que não terão fim? Talvez isso aconteça porque elas não podem existir sem ti, e tu não serias minimamente diminuído se todas as coisas voltassem de novo ao nada? Ou será que tu és posterior a elas porque é possível pensar delas que terão um fim, enquanto de ti não é possível sequer imaginar isso?

Com efeito, nesse sentido,[14] todas as coisas, de alguma maneira, têm fim; mas tu, nem desta maneira. E certamente aquilo que não tem fim existe ainda depois daquele que, de alguma maneira, termina. Ou será porque tu superas todas as realidades, ainda que eternas, pelo fato de que a tua eternidade e a delas são sempre e inteiramente presentes para ti, quando, ao contrário, elas, em sua eternidade, não possuem ainda aquilo que está para vir, nem aquilo que já passou? Certamente tu existirás sempre depois delas[15] porque tu estás sempre presente nelas e porque está sempre presente diante de ti aquilo a que elas ainda não conseguiram chegar.

Capítulo XXI

Se essa eternidade é aquilo que expressamos com as palavras "século do século" ou "séculos dos séculos"

E será que essa eternidade é aquilo que denominamos "século do século" ou "séculos dos séculos"?

Com efeito, assim como o século, na sucessão do tempo, contém todas as coisas temporais,[16] assim a tua eternidade contém todos os séculos da sucessão do tempo. E ela é chamada de "século" devido à *sua unidade* indivisível, e "séculos" porque a sua imensidade é interminável.

Embora tu, ó Senhor, sejas tão grande que tudo está repleto de ti e tudo está em ti, todavia, tu estás de tal maneira fora do espaço que não há em ti nem meio, nem metade, nem parte alguma.

[14] Isto é: no sentido em que podem ser pensadas que têm fim. O fato de que as coisas admitem serem pensadas assim já implica, de alguma maneira, a sua finitude.

[15] O texto tem, de novo, *ultra* (além), que expressa muito melhor do que o advérbio *depois* o sentido extensivo da eternidade (sem um "antes" e sem um "depois"); além, portanto (ou fora), do espaço e do tempo. Um contínuo presente atemporal.

[16] A tradução é literal *(omnia temporalia,* em latim), mas o sentido é: "todos os anos de um século".

Capítulo XXII

Que somente Deus é o que é; e ele é aquele que é

Somente tu, ó Senhor, és aquilo que és, e somente tu és aquele que és. Com efeito, o ser que não é o mesmo em sua totalidade e em suas partes, ou que está sujeito nalgum ponto a variações, esse, certamente, não é aquilo que é. Assim, também, todas as coisas que tiveram início, porque antes não existiam, podem ser pensadas como não existentes e, se não forem mantidas na existência por meio de outro, voltam ao nada. E tudo aquilo, cujo passado não existe mais e cujo futuro ainda não é, não existe em sentido próprio e absoluto. Tu, ao contrário, és verdadeiramente aquilo que és porque tudo aquilo que tu és, ainda que apenas uma vez e de alguma maneira, continuas sendo completamente e sempre. Tu existes verdadeira e simplesmente porque não tens passado nem futuro, mas unicamente presente e não se pode supor, sequer por um momento, que tu não existas. Tu és a vida, a luz, a sabedoria, a felicidade, a eternidade e tantos outros bens parecidos; e, entretanto, não és senão um bem único e supremo, completamente suficiente para ti próprio, sem carecer de nada, quando todas as demais coisas, ao contrário, precisam de ti por causa daquela parte de existência e de perfeição de que gozam.

Capítulo XXIII

Que esse Bem é, ao mesmo tempo, e igualmente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e que, necessariamente, os três são uma unidade que é total e sumamente o bem

Esse Bem supremo és tu, Deus Pai; e esse Bem supremo é o teu Verbo, isto é, o teu Filho, porque no Verbo, por meio do qual tu expressas a ti mesmo, não pode haver senão aquilo que tu és; nem o Verbo pode ser maior ou menor do que tu, porque o teu Verbo é verdadeiro como tu. Ele é, de fato, a mesma verdade como tu és, a qual outra coisa não é senão tu mesmo.

Tu és tão simples que de ti não pode nascer outra coisa que não seja aquilo que tu és: o amor, uno em si e comum a ti e a teu Filho, isto é, o Espírito Santo, que procede de um e de outro. Com efeito, esse amor não é inferior nem a ti nem a teu Filho, porque tu amas a este Filho e a ti, tanto como ele a ti e a si mesmo, porquanto tu és ele e ele é tu. Nem de ti nem dele provém algo diferente dele e de ti.

Da simplicidade suprema não pode proceder nada que seja diferente daquilo que é o princípio donde procede. Assim, tudo o que é cada um,[17] o mesmo é, completa e simultaneamente, a Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo —, porque cada um deles outra coisa não é senão a unidade sumamente simples e a simplicidade sumamente una, que não pode nem multiplicar-se nem ser uma coisa ou outra.[18] Aliás, *há apenas um único ser necessário,* e é aquele necessariamente uno, no qual encontra-se todo o bem, ou melhor: ele é o bem completo, o único, o bem total e exclusivo.

CAPÍTULO XXIV

Hipóteses acerca da natureza e grandeza desse Bem supremo

Vamos, minha alma, aguça e eleva toda a tua inteligência e pensa, com todas as tuas forças, qual e quão grande seja esse Bem.

Se, pois, todos os bens são agradáveis, imagina e considera quão agradável será este que encerra a causa da alegria de todos os outros bens. Não uma alegria qualitativamente igual àquela que nós experimentamos com as coisas criadas, mas tão diferente quanto imensamente diferente é o Criador da criatura. Se a vida criada já é uma alegria, quão agradável não será a vida criadora? Se a conservação da vida já foi feita agradável, quanto mais não o será aquela vida que é o princípio de toda conservação? Se é agradável o conhecimento das coisas que foram criadas, quão agradável não será então a sabedoria que criou todas as coisas do nada? Em suma, se as alegrias dispensadas pelas coisas criadas são muitas e grandes, qual e quão grande não haverá de ser a alegria existente naquele que é a causa de todas as coisas agradáveis?

[17] Isto é: Pai, Verbo, Amor.
[18] Isto é: diferentes nas três pessoas.

CAPÍTULO XXV

Quais e quão grandes bens estão reservados aos que fruem de Deus

Oh! aquele que fruirá desse bem! O que estará ou não reservado para ele? Certamente haverá para ele tudo o que Deus quiser e nada haverá de tudo o que Deus não quiser. Haverá, ali, sem dúvida, os bens do corpo e da alma; os que *o olho nunca viu, o ouvido nunca ouviu, nem o coração humano nunca imaginou.*[19] Por que, então, ó homem miserável, vagueias aqui e acolá à procura do bem para o teu corpo e a tua alma? Ama aquele único bem em que se encontram todos os bens e estarás satisfeito. Deseja aquele bem sumamente simples, que contém todos os bens, e será o suficiente. O que estás a amar, ó minha carne; o que estás a desejar, ó minha alma? Somente ali, nele,[20] é que se encontra o que vós amais e tudo o que desejais. Se amais a beleza, então, deveis saber que *os justos resplandecerão como o sol;*[21] se desejais a rapidez ou a força ou a liberdade do corpo de maneira que nada a ele possa opor-se, sabei que os justos *serão semelhantes aos anjos de Deus,*[22] porque *depois de semeado o corpo animal, surgirá o corpo espiritual,*[23] certamente pelo poder divino e não pela natureza. Se procurais uma vida longa e cheia de saúde, é nele que se encontra a eternidade sadia e a sanidade eterna, porque *os justos viverão eternamente*[24] e, também, porque *a saúde vem aos justos do Senhor.*[25] Se quereis ser saciados, eles *serão saciados quando aparecer a glória do Senhor;*[26] se procurais a ebriedade, *estarão embriagados com a abundância da casa do Senhor.*[27] Se sois atraídos pela música, ali[28] encontram-se os coros dos anjos cantando sem fim a Deus. Se cobiçais o prazer — o prazer puro, não o imundo —, *ó Senhor, tu lhes saciarás a sede com a torrente dos teus prazeres;*[29] se a sabedoria, será revelada aos justos a própria sabedoria de Deus; se a amizade, os justos amarão a Deus mais que a si mesmos, e cada um deles amará aos outros como a si mesmo, e Deus os amará mais do

[19] 1 Cor 2,9.
[20] O texto tem *ibi* (ali), duas vezes seguidas. É preferível, porém, especificar, conforme o sentido geral, para entender melhor.
[21] Mt 13,43. [22] Mt 22,30. [23] 1 Cor 15,44. [24] Sab 5,15. [25] Sl 36,39. [26] Sl 16,17. [27] Sl 35,9. [28] Nos céus. [29] Sl 35,9.

que eles possam amar a si mesmos, porque eles amarão a Ele e a si e amar-se-ão entre si mesmos mas por meio dEle, quando, ao contrário, Ele amará a si mesmo e a eles por meio de si mesmo. Se é a concórdia que vós buscais, os justos terão todos uma só vontade, porque, ali, não haverá outra vontade a não ser a de Deus; se o poder, eles terão uma vontade onipotente como a de Deus porque, assim como Deus pode o que quer por si mesmo, assim eles poderão tudo o que quiserem, por meio dEle. E, desde que eles hão de querer tudo o que Deus quer, Deus, portanto, quererá aquilo que eles quiserem; e o que Ele quiser não poderá não ser. Se as honras e as riquezas, Deus elevará os seus servos bons e fiéis acima de todas as coisas, de forma a serem chamados, e o serão realmente, *filhos de Deus*[30] e deuses e se encontrarão lá, onde estará o seu Filho; e, lá, eles serão *os herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo.*[31] Se desejais a verdadeira segurança, eles ficarão plenamente seguros de que nunca lhes faltará, de modo algum, a felicidade, porque terão a certeza de que, espontaneamente, não abandonarão a Deus, e Deus, que os ama, não poderá abandonar a eles, que o amam. E nada existe de mais poderoso do que Deus, que possa afastá-los dEle contra a vontade deles e a de Deus. Oh! como há de ser grande e agradável essa alegria, lá onde se encontra tão grande Bem! Ó coração humano, ó coração pobre, atribulado, inquieto, como hás de sentir-te feliz se possuíres, em abundância, desses bens! Sonda o teu âmago, para ver se cabe nele a alegria de tanta felicidade.

E, certamente, se algum outro irmão, a quem tiveres amado como a ti mesmo, fruir da mesma felicidade, a tua alegria dobrará, porque não fruirás menos da dele que da tua. E se houver dois ou três ou muitos compartilhando da mesma alegria, e a eles tiveres amado como a ti mesmo, desfrutarás da alegria de cada um como da tua.

Portanto, nesse perfeito amor, entre inumeráveis anjos e homens, onde ninguém ama aos outros menos do que a si mesmo, cada um fruirá da alegria de todos os outros não menos que da sua própria.

Mas, se o coração de um homem mal está capacitado a receber a alegria de apenas uma felicidade tão grande, como poderá ter espaço para abrigar a alegria de tantas e tão grandes felicidades? E desde que, quanto mais se ama a outrem mais sente-se prazer pela sua felicidade; e como nesta felicidade perfeita cada um amará a Deus infinitamente mais que a si mesmo, e aos outros, então cada um desfrutará

[30] Rom 8,16.
[31] Rom 8,17.

mais, e sem comparação, da felicidade de Deus do que da sua própria e daquela dos outros.

Se os justos amarão a Deus com todo o seu coração, com toda a sua mente e com toda a sua alma, e, no entanto, o coração, a mente e a alma não são suficientes para um amor tão sublime, eles, sem dúvida, serão felizes com todo o seu coração, com toda a sua mente e a sua alma, porém, não com a capacidade apropriada à plenitude de tanta felicidade.

CAPÍTULO XXVI

Acaso será essa a "alegria plena" que o Senhor prometeu?

Deus meu e meu Senhor, esperança minha e gáudio do meu coração, dize à minha alma se esta é a alegria de que nos falas através do teu Filho: *Pedi e recebereis de maneira que a vossa alegria seja plena,*[32] pois eu encontrei uma alegria plena e mais que plena. Pleno o coração, plena a mente, plena a alma, pleno completamente o homem dessa alegria, e já outra alegria haverá ainda para ele, sem medida. Essa alegria, portanto, não caberá inteira naqueles que a desfrutam, mas estes caberão inteiramente nela.

Dize, ó Senhor, dize ao teu servo, na intimidade do seu coração, se é essa a alegria que receberão aqueles teus servos que entrarão no gáudio do seu Senhor.

Mas essa alegria, de que fruirão certamente os teus eleitos, *nem o olho a viu, nem o ouvido a ouviu, nem jamais penetrou no coração humano.*[33] Portanto, eu ainda não disse nem pensei suficientemente, ó Senhor, quão imensa será a felicidade desses bem-aventurados. Sem dúvida eles desfrutarão de tanta felicidade igual ao seu amor; e o seu amor será tanto como o seu conhecimento. Mas em que medida, então, te conhecerão, ó Senhor, e te amarão? Certamente *nem olho viu, nem ouvido ouviu, nem penetrou no coração do homem* em que medida te conhecerão e te amarão, naquela vida futura.

Ó Deus, rogo-te que permitas que te conheça, te ame, e possa assim fruir da tua felicidade. E se não posso tê-la plenamente durante esta vida, ao menos consiga avançar, cada dia mais, em direção a ela,

[32] Jo 16,24. [33] Is 64,4; 1 Cor 2,9.

de modo a alcançá-la plenamente. Que o conhecimento de ti cresça, durante a minha vida, de forma a fazer-se pleno na outra. Que o meu amor para contigo aumente cada vez mais até chegar à plenitude na vida futura e que, aqui, a minha alegria seja tão grande, na esperança, a fim de que possa ser total ali, na realidade. Ó Senhor, tu por meio do teu Filho nos ordenas, aliás nos exortas, a pedir, e prometes que seremos atendidos, e que *a nossa alegria será plena.* Peço-te aconselhar-me por meio desse nosso admirável conselheiro[34] para que eu receba o que nos prometes através da tua verdade: que a minha alegria venha a ser completa. Deus da verdade, suplico-te, possa eu fruir dessa alegria completa. Que a minha mente, de agora em diante, só pense nisso; que a minha boca só fale nisso; que o meu coração só ame isso; que a minha alma só anele por isso; que a minha carne só tenha sede disso; que o meu ser inteiro só deseje isso até o momento em que perceba em mim a alegria do meu Senhor, que é Uno e Trino, bendito por todos os séculos. Assim seja.

LIVRO EM FAVOR DE UM INSIPIENTE

Objeção de Gaunilo, monge de Marmoutier, contra o Proslógio, de Anselmo[35]

1. Para quem, por acaso, duvide ou negue que existe uma "natureza da qual não é possível pensar nada maior", argumenta-se[36] que: primeiro, demonstra-se que essa natureza existe pelo fato de que quem duvida dela ou a nega já a tem na sua inteligência, pois, ao ouvir-lhe pronunciar o nome, consegue compreender o sentido daquilo que lhe é afirmado. Em segundo lugar[37] pelo fato de que quem nega consegue compreender o que lhe foi dito, necessariamente essa natureza não se encontra apenas na inteligência, mas também na realidade; e demonstra-se isso afirmando que existir na inteligência e na realidade é muito mais do que existir só na inteligência, e se o ser, do qual não se pode pensar nada maior, se encontrasse apenas na inteli-

[34] Isto é: Jesus Cristo.
[35] Na edição crítica, o título é: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (O que responderia a essas coisas alguém em defesa do insipiente).
[36] Subentenda-se: por parte de Anselmo, autor do *Proslógio.*
[37] Subentenda-se: o autor sustenta que. . .

gência, seria menor que aquele que existe na inteligência e na realidade, e, desta maneira, o ser, pensado como o maior de todas as coisas, seria pelo menos menor do que uma e não seria o maior de todos os seres, o que é contraditório. Assim,[38] esse ser, maior que todos[39] e que já foi demonstrado existir na inteligência, é necessário que exista não apenas na inteligência mas, também, na realidade; caso contrário, não poderia ser o maior de todos.

2. A isso pode-se responder: se algo está na minha inteligência somente porque compreendo as palavras que o expressam, então não seria possível, também, afirmar o mesmo a respeito das coisas falsas ou absolutamente inexistentes, isto é, que se encontram na minha inteligência, porque, ao ouvir alguém falar nelas, eu as compreenderia?

O raciocínio[40] parece-me válido, se, porém, já tenho a certeza de que aquele "ser do qual não se pode pensar nada maior" existe no meu pensamento não da maneira com que é possível existir, também, as coisas falsas ou duvidosas. Neste caso, todavia, não devo dizer que, depois de ouvir aquela frase, eu penso, ou tenho na inteligência esse ser porque compreendo as palavras que o expressam, mas que o compreendo, ou o tenho na inteligência porque isto é, eu não poderia pensá-lo de outro modo a não ser compreendendo, vale dizer, tendo ciência certa de que ele existe realmente.[41]

Se fosse assim,[42] em primeiro lugar, não haveria na inteligência dois momentos, um quando se compreende a idéia do objeto, e outro, a sua existência, como acontece com uma pintura, que primeiro se encontra na mente do pintor e sucessivamente na obra realizada.

Em segundo lugar, é bastante difícil acreditar que, ao se ouvir pronunciar aquela frase,[43] não seja possível pensar que esse ser não existe, quando é possível ainda pensar que Deus não existe. Com efeito, se não fosse possível pensar que Deus não existe, então, para que serve toda essa tua discussão ou argumentação dirigida justamente contra quem nega ou duvida que haja essa natureza superior?

[38] Subentenda-se: se deduz que...

[39] Preste-se atenção na maneira com que Gaunilo coloca a sua objeção contra o argumento ontológico de Anselmo. Gaunilo não fala no "ser *do qual não se pode pensar nada maior*", mas no "ser *maior que todos os seres*". E a diferença, dialeticamente, é grande.

[40] Subentenda-se: de Anselmo.

[41] Gaunilo faz uma distinção entre a compreensão do objeto pelas palavras e a compreensão do objeto em si. Neste segundo caso é que se tem ciência da existência do objeto e, então, as palavras que o indicam conseguem afirmar a sua existência real

[42] Subentenda-se: como diz Anselmo.

[43] "O ser do qual não se pode pensar nada maior."

Em terceiro lugar, deve ser demonstrado, com um argumento irrefutável, que esse ser é de tal espécie que, logo venha a ser pensado, imediatamente a inteligência percebe-lhe a existência. A afirmação de que ele já se encontra no intelecto, quando ouço as palavras que o expressam, não satisfaz, porque na minha inteligência pode haver todas as coisas incertas, duvidosas e falsas que alguém queira afirmar e eu possa compreender, ao ouvi-las nomear. Há mais: enganado, como muitas vezes acontece, eu poderia chegar a prestar fé nessas coisas; é justamente nisto que eu não acredito.

3. Disso decorre que o exemplo do pintor, que tem já na mente a pintura que irá fazer, não se ajusta convenientemente a este argumento.

A pintura, com efeito, antes de ser executada, está na própria arte [44] do pintor e, como tal, ela é "algo" que faz parte da sua inteligência. Por isso, Santo Agostinho diz: "Quando um artífice está para construir uma arca, ele a tem primeiro na sua arte. E, enquanto a arca já realizada, como obra, não é vida, aquela que se encontra ainda na arte é vida porque vive da vida da alma do artífice, na qual se acham todas as intuições, antes de serem realizadas". Mas, por qual outro motivo essas coisas haveriam de ser vida na alma vivente do artífice, se não porque são ciência, isto é, inteligência da sua própria alma? Feita exceção daquelas coisas que pertencem à mesma natureza da mente, [45] das demais a inteligência apreende a verdade ou ouvindo-a expressar pelas palavras de alguém ou por meio da sua reflexão. Mas não resta dúvida que, em ambos os casos, uma coisa é a verdade conhecida e outra coisa é a inteligência que a conhece. Por esta razão, ainda que fosse verdadeira a existência de alguma coisa acima da qual não é possível pensar nada maior, todavia, ela, ouvida e conhecida, não seria, no que diz respeito à inteligência, aquilo que é a pintura, ainda não realizada, para a inteligência do pintor.

4. A isso deve-se acrescentar o que foi dito acima, isto é, que esse ser, o maior entre todos os que se possam pensar — e, por isso, afirma-se, não ser nada mais do que Deus —, eu não consigo pensá-lo ou tê-lo na inteligência, ao ouvir seu nome, nem como algo referível a uma espécie ou a um genêro, nem, ainda, posso saber o que esse Deus

[44] A palavra *arte* aqui e nas frases sucessivas equivale a *intuição (artística)*.
[45] Subentenda-se: quais sejam as intuições artísticas.

é em si e por si. Por isso, não resta dúvida que eu posso também supor que ele não exista. De fato, nem conheço Deus em si nem posso deduzir a sua existência de algo que se pareça com ele, visto tu afirmares que não há nada que possa ser-lhe parecido.

Se eu ouvisse, pois, falar num homem que não conheço e cuja existência também ignoro, certamente conseguiria concebê-lo como real por meio da noção especial e geral de homem que me permite saber como é um homem. Todavia, devido à mentira de quem ouço falar, o homem imaginado por mim, na verdade, poderia não existir, embora o tenha pensado, segundo uma imagem verdadeira, ainda que não fosse a daquele homem, individualmente, e, sim, de um homem em geral.

Por conseguinte, quando ouço pronunciar a palavra *Deus* ou a frase *o ser maior que todos,* poderia conceber na inteligência e no pensamento esse ser da mesma maneira falsa como aconteceu-me a respeito daquele homem. Naquele caso, porém, consegui pensar num homem verdadeiro devido a uma noção real que eu possuía. Aqui, no entanto, posso pensar em Deus somente através de uma palavra. Mas com esta conotação apenas é muito difícil, se não impossível, inferir a verdade. Quando alguém pensa através de uma conotação verbal, não dirige o seu pensamento para a palavra em si, que, sem dúvida, é verdadeira enquanto som de letras e de sílabas, mas para o significado da palavra que ouviu. Neste caso, porém, o significado é compreendido não como seria por alguém que já conhece o que se sói significar com essa palavra, isto é, um ser verdadeiro e existente não só no pensamento; mas como o seria por aquele que não conhece o objeto e pensa segundo a impressão recebida pela sua inteligência ao ouvir a palavra, e se esforça para representar a si mesmo o significado daquilo que ouviu. E seria realmente maravilhoso se o conseguisse.

Portanto, de nenhuma outra maneira, afora essa, pode certamente encontrar-se na minha inteligência esse ser, quando ouço e compreendo alguém que diz: "o ser maior entre todos os seres que se possam pensar". [46]

Isto era o que tinha a responder à afirmativa de que tal natureza suprema existe realmente na minha inteligência.

[46] Note-se, mais uma vez, que Gaunilo não repete com exatidão o conceito de Anselmo. Este fala no ser do qual *não se pode pensar nada maior,* quando Gaunilo não presta atenção à negativa colocada por Anselmo e afirma "o ser maior entre todos *os que se possam pensar".* A rigor, Gaunilo coloca em dúvida até a possibilidade de pensar o ser maior, porque, ao formular a frase, usa o subjuntivo (modo da dúvida, em latim), quando Anselmo usa o indicativo (modo da certeza).

5. A respeito da asserção de que esse ser se encontra não apenas na inteligência, mas também, e necessàriamente, na realidade, porque se não se encontrasse na realidade qualquer outro que existisse na realidade seria maior do que ele e, assim, não seria aquele ser maior que todos que já foi demonstrado existir na inteligência, respondo: se se quer dizer que ele existe na inteligência da mesma maneira que existe qualquer outra coisa suposta verdadeira, então não nego que se encontre também na minha inteligência. Mas, como de forma nenhuma é possível deduzir disso que ele se encontre também na realidade, eu sequer concedo que ele exista na minha inteligência, a menos que se demonstre isso com um argumento verdadeiramente irrefutável.

Quando, ainda, ele [47] afirma que se não existisse na realidade não seria, por tal motivo, o ser maior de todos, não apresenta um argumento suficiente para o interlocutor. Eu, pois, não apenas não concebo, mas nego, ou coloco em dúvida, que exista efetivamente esse ser supremo na inteligência e na realidade; e não lhe concedo existência maior — supondo poder-se chamar de existência — que aquela que lhe confere o esforço feito pela minha mente ao procurar representar-se uma coisa que conhece apenas através de uma palavra que ouviu.

Como será possível, portanto, demonstrar-me que esse ser existe de verdade pelo fato de ser a maior de todas as coisas, quando eu nego a sua existência, ou pelo menos duvido muito, e afirmo que não se encontra na minha inteligência nem no meu pensamento, nem sequer como todas as coisas duvidosas e incertas?

É, pois, para mim necessário ter primeiramente a certeza, mediante elementos seguros, de que ele existe nalguma parte da realidade e, assim, ficará claro que subsiste, também em si mesmo, pelo fato de ser o maior de todos os seres.

6. Alguns afirmam, por exemplo, que há uma ilha num ponto qualquer do oceano e que pela dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de achá-la, pois não existe, denominam de *Perdida.* Contam-se dela mil maravilhas, mais do que se narra a respeito das *Ilhas Afortunadas:* que, devido à sua inestimável fertilidade, ela está repleta de todas as riquezas e delícias e que, apesar de não haver lá nem proprietário nem habitantes, supera, em fartura de produtos, todas as terras habitadas pelos homens.

[47] Anselmo.

Venha qualquer pessoa dizer-me que tudo isso existe e eu compreenderei facilmente, pois as suas palavras não apresentam para mim nenhuma dificuldade. Mas se, ainda, essa pessoa quisesse acrescentar, como conseqüência: tu não podes duvidar mais que essa ilha, a melhor de todas que há na terra, exista de verdade nalguma parte, porque conseguiste formar uma idéia clara da mesma na tua inteligência; e, como é melhor que uma coisa exista na inteligência e na realidade do que apenas na inteligência, ela necessariamente existe, porque, se não existisse, qualquer outra terra existente na realidade seria melhor do que ela, e assim ela, que tu pensas a melhor de todas, não seria mais a melhor. Se, digo, essa pessoa presumisse, com semelhante raciocínio, que eu devesse admitir a existência real daquela ilha, acreditaria que estivesse brincando, ou não saberia distinguir qual de nós dois eu deveria julgar mais estulto: se a mim, que prestei fé nas suas palavras, ou se a ela, caso estivesse convencida de ter colocado sobre bases sólidas a existência[48] da ilha sem primeiro constatar se essa superioridade é, verdadeiramente e sem sombra de dúvida, real, de modo que não suscite na minha inteligência um conceito falso e incerto.

7. O insipiente poderá responder tudo isso, pois, àquele que lhe afirma que o ser maior que todos os seres não pode existir apenas no pensamento, sem outra demonstração de que não poderia ser o maior de todos se existisse somente no pensamento. O insipiente poderia dar essa mesma resposta e acrescentar: — Quando, por acaso, eu afirmei que esse ser, maior que todos, existe, de modo que, com base nisso, se deva demonstrar-me a realidade da sua existência até o ponto em que sequer é possível pensar que não existe?

Por esse motivo, antes de mais nada, deve-se provar a existência de uma natureza superior, isto é, de uma natureza que é a maior e a melhor de todas as existentes, com um argumento tão sólido, que permita, a partir daí, comprovar e deduzir todas as outras perfeições que é necessário atribuir-lhe, enquanto é o maior e melhor de todos os seres. Ainda: ao invés de dizer que não se pode *pensar* que esse ser supremo não existe, é melhor dizer que não se pode compreender que não exista ou, também, que não pode não existir. Com efeito, segundo o verdadeiro significado do verbo *compreender,* as coisas falsas não podem ser *compreendidas,* mas podem ser pensadas, assim como o insipiente pensou que Deus não existe.

[48] O texto latino tem "essentiam" (essência).

Eu tenho a máxima certeza que existo e, todavia, sei que posso não existir. Mas, desse ser supremo que é Deus, eu compreendo, sem dúvida, que existe e que não pode não existir. Entretanto, não sei se posso pensar que eu não existo enquanto possuo a máxima certeza que existo. Mas se posso: por que não poderia pensar que, também, não existem todas as outras coisas, de cuja existência tenho igual certeza como da minha? E se não posso, então não será uma propriedade única de Deus não poder ser pensado como não existente. [49]

8. Os outros argumentos do opúsculo [50] estão expostos com tanta verdade e magnífica beleza, com tanta utilidade e uma fragrância de profundo, piedoso e santo afeto que, de maneira nenhuma, devem ser desprezados por causa desse argumento inicial, escrito com intenção louvável, mas demonstrado com pouca força. Eles, ao contrário, devem ser fortalecidos com uma argumentação mais robusta e aceitos todos com grande veneração e louvor.

RESPOSTA DE ANSELMO A GAUNILO [51]

Como as minhas palavras foram contestadas, não pelo insipiente contra o qual argumentei no meu opúsculo, [52] e, sim, por um homem que não é um insipiente, mas um católico, que toma a defesa do insipiente, será bastante para mim responder ao católico.

1. Quem quer que tu sejas, que colocas na boca do insipiente essas argumentações, sustentas que, se há na inteligência um ser do qual não é possível pensar nada maior, ele não existe ali de maneira que obrigue a admitir a sua realidade, e que, quando afirmo que é necessário que uma coisa exista verdadeiramente desde que concebida pelo pensamento como superior a tudo, esta demonstração — dizes — não é legítima, como não seria igualmente legítimo se se concluísse que aquela *Ilha Perdida* existe de verdade só porque quem ouve a sua descrição tem a idéia dela na mente.

[49] A passagem em latim é extremamente sintética e pouco clara *(Si autem non possum: non erit iam istud proprium Dei)*. No pronome *istud* condensa-se o pensamento anterior "não poder ser pensado como não existente", que, na tradução, torna-se útil explicitar.

[50] O *Proslógio*.

[51] O texto latino é: *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* (O que o autor do opúsculo responderia a isso).

[52] O *Proslógio*.

Ora, eu respondo: se "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não é compreendido pela inteligência ou concebido pelo pensamento, e não existe nem na inteligência nem no pensamento, então Deus não é o ser do qual não é possível pensar nada maior, ou não pensá-lo e, portanto, não existe nem na inteligência nem no pensamento. Para demonstrar quanto isso seja falso, uso como argumento, que não admite réplicas, a tua fé e a tua consciência. Portanto, verdadeiramente é possível compreender e pensar e ter na inteligência e no pensamento, "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Por isso, ou os argumentos com que tu te esforças em provar o contrário não são verdadeiros, ou as conclusões a que acreditas chegar são falsas.

A respeito do que tu opinas, que do fato de que se pode pensar algo acima do qual não é possível pensar nada maior não decorre que esse algo se encontre na inteligência; e que, pelo motivo de encontrar-se na inteligência, não é possível concluir que, necessariamente, exista na realidade, eu insisto em dizer, com toda certeza, que, se é possível pensá-lo, é necessário que ele exista. Com efeito, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não admite ser pensado como existente a não ser sem princípio, quando, ao contrário, tudo aquilo que pensamos como existente porque teve início admite ser pensado como existente ou não. Conseqüentemente, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não pode ser pensado existente e não existente. Assim, se é possível pensá-lo como existente, é necessário que exista.

Mais: se é possível pensá-lo, é necessário que exista. Quem, pois, nega ou duvida que exista um ser acima do qual não é possível pensar nada maior, não nega ou duvida, porém, que, se existisse, não poderia não existir tanto na realidade como na inteligência, caso contrário não seria "o ser do qual não é possível pensar nada maior". Mas aquilo que permite ser pensado como existente e não existe, se existisse, poderia não existir ou na realidade ou na inteligência. É por isso que "o ser do qual não se pode pensar nada maior", se é possível concebê-lo pelo pensamento, é impossível que não exista.

Mas vamos supor que ele efetivamente não exista, apesar de poder ser concebido pelo pensamento. Tudo aquilo, porém, que pode ser pensado e não existe realmente, se viesse a existir, sem dúvida não seria "o ser acima do qual não se pode pensar nada maior". Portanto, se "o ser acima do qual não se pode pensar nada maior" viesse a existir, não seria mais "o ser do qual não se pode pensar nada maior", [53] o que é absurdo. Logo, é falso que não exista realmente "o ser acima

do qual não se pode pensar nada maior", se ele pode ser pensado. Aliás, ele existirá com maior certeza ainda, se é possível pensá-lo e tê-lo na inteligência.

E direi mais ainda. Não há dúvida que aquilo que não existe em nenhum lugar ou tempo determinados, se bem que exista em um lugar ou tempo quaisquer, pode ser pensado todavia como não existente em nenhum lugar e em nenhum tempo, da mesma maneira pela qual não se encontra num lugar e tempo determinados. Com efeito, aquilo que não existia ontem e não existe hoje pode compreender-se que não tenha existido nunca, como compreende-se que não existia ontem; e aquilo que não existe aqui e existe alhures pode ser pensado como não existente em nenhuma parte, por não se encontrar aqui. Fato semelhante acontece com uma coisa, cujas diferentes partes não se encontrem todas no mesmo lugar ou não existam no mesmo tempo: as partes e a coisa, em seu conjunto, podem ser pensadas como não existentes em nenhum lugar e nenhum tempo. Com efeito, não obstante se diga que o tempo existe sempre e o universo por toda parte, entretanto, o tempo não existe inteiro sempre, nem o universo existe inteiro por toda parte. E, como várias partes do tempo não existem ainda quando já existem as outras, assim podemos pensar que nunca existem; e, como as diferentes partes do universo não se encontram onde estão as outras, também podemos pensar que não existem em lugar nenhum. Tudo aquilo, em suma, que é composto de partes pode ser decomposto pelo pensamento e concebido como não existente. Por conseguinte, aquilo que não existe inteiro por toda parte e sempre, ainda que exista, admite ser pensado como não existente. Entretanto, "o ser do qual não se pode pensar nada maior", se existe, não pode ser pensado como não existente; caso contrário, se existe, não é "o ser do qual não é possível pensar nada maior". E isto é contraditório. Portanto, ele não existe inteiro num lugar ou tempo determinados, mas existe inteiro por toda parte e sempre.

Como, então, tu consegues afirmar que não se pode nem pensar nem compreender, nem ter na inteligência e no pensamento o ser do qual é-nos dado compreender tantas propriedades? Pois bem, se não fosse possível pensá-lo e compreendê-lo, também não conseguiríamos compreender essas propriedades. E se, depois, dizes que não é possível ter na inteligência aquilo que não se pode conceber ou

[53] O texto é extremamente ambíguo e difícil. Traduzi coerentemente com a argumentação anterior de que "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não tem princípio e, portanto, não pode vir a *existir*. *Interpretei* que o ser que pode ser pensado como existente e não existe, por não existir — se viesse a existir — logicamente teria um início e, conseqüentemente, não poderia ser "o ser do qual não se pode pensar nada maior", que só admite ser pensado sem princípio.

compreender por completo, então podes acrescentar também que a pessoa que não consegue fixar os olhos na luz puríssima do sol não vê a luz do dia, que outra coisa não é senão a luz do sol.

Claro está, portanto, que podemos compreender e ter na inteligência "o ser do qual não se pode pensar nada maior", porque compreendemos tantas das suas propriedades.

2. Na minha argumentação, que tu contestas, eu disse que o insipiente, ao ouvir as palavras "o ser do qual não se pode pensar nada maior", compreende aquilo que ouve.

Ora, quem não compreende aquilo que é expressado na língua por ele conhecida é um obtuso ou um deficiente.

Depois acrescentei que se ele compreende esse ser, este se encontra em sua inteligência. Ou será que não se encontra em nenhuma inteligência aquilo que foi demonstrado existir, necessariamente, na realidade?

Mas tu dizes que, não obstante se encontre na inteligência, não se encontra nela como conseqüência de ter sido compreendido. Olha, porém, que se é compreendido, encontra-se na inteligência. Com efeito, assim como aquilo que é pensado, é pensado pelo pensamento e, pelo fato de que é pensado, existe no pensamento assim, também, aquilo que é compreendido, é compreendido pela inteligência e, pelo fato de que é compreendido, existe na inteligência. Haverá coisa mais clara do que esta?

Afirmei, ainda, que se se encontra só na inteligência, pode, também, ser pensado como existente na realidade; e que isto é coisa maior do que encontrar-se só na inteligência.

Depois, concluí que, se existe apenas na inteligência, é, por isso, um ser acima do qual pode-se pensar algo maior. Haverá conseqüência mais lógica do que esta?

Ou será que, por encontrar-se apenas na inteligência, então não é possível pensar que existe, também, na realidade? Se, porém, é possível, quem o pensa assim não pensa, acaso, um ser maior que aquele que se encontra só na inteligência? E, portanto, não decorre logicamente que "o ser do qual não se pode pensar nada maior", se existisse apenas na inteligência, seria, justamente por isso, um ser acima do qual é possível pensar uma coisa maior? Mas, com certeza, nenhuma pessoa dotada de inteligência pode afirmar que "o ser do qual não se pode pensar nada maior" é o mesmo ser do qual se pode pensar alguma coisa superior. Ora, não decorre, portanto, disto, que esse ser do

qual não se pode pensar nada maior, se existe na inteligência, não se encontra apenas na inteligência?

De fato, se existisse somente na inteligência, ele mesmo seria o ser do qual poder-se-ia pensar outro maior, o que é absurdo.

3. Mas tu dizes que esta minha maneira de argumentar equivale àquela de um homem que, depois de descrever uma ilha do oceano que supera em fertilidade todas as terras e, pela dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de encontrá-la, pois não existe, é chamada *Ilha Perdida,* afirmasse que não é possível duvidar da sua existência real, porque quem ouve compreende facilmente a sua descrição pelas palavras.

Em toda confiança respondo-te que se alguém consegue encontrar-me um ser — excetuando "aquele do qual não se pode pensar nada maior" — existente na realidade ou apenas no pensamento, ao qual seja possível aplicar congruentemente a minha argumentação, eu encontrarei com certeza a *Ilha Perdida* e a entregarei a essa pessoa, de modo que nunca mais há de perdê-la. Contudo, parece estar já claro que não é possível pensar como não existente "o ser do qual não é dado pensar nada maior", porque a sua existência alicerça-se numa razão segura e verdadeira. Se assim não fosse, não existiria de maneira nenhuma. [54]

Finalmente, se alguém afirmasse que *pensa* que esse ser não existe, responder-lhe-ia que, ao pensar assim, ele ou está ou não está pensando no *ser do qual não se pode conceber coisa maior.* Se não está, evidentemente, não pensa que não existe aquilo que, de maneira nenhuma, pensa. Mas, se, ao contrário, pensa nele, não resta dúvida que pensa algo, cuja não existência é impossível conceber. Com efeito, se fosse admitido conceber que esse ser pode não existir, seria lícito, então, deduzir que ele tem princípio e fim, o que é absurdo. Quem, portanto, pensa num ser dessa espécie, pensa algo que não é possível conceber como não existente. Aliás, quem pensa esse ser, na verdade, não pensa que ele não existe, porque, caso contrário, pensaria aquilo que não pode ser pensado.

Conseqüentemente, o ser acima do qual não é possível pensar nada maior não pode ser pensado como não existente.

[54] Isto é: nem na inteligência.

4. A respeito daquilo que objetas que, quando se afirma que esse ser supremo não pode ser pensado como não existente, seria melhor dizer que "não pode ser compreendido como não existente" ou, também, "que não pode não existir", eu insisto que se deve dizer que "não pode ser pensado". Se, pois, eu tivesse afirmado que o ser supremo não pode *compreender-se* que não exista, tu que, devido ao sentido próprio desse verbo, sustentas que as coisas falsas não podem ser compreendidas, terias objetado que nada daquilo que existe pode ser compreendido como não existente, porque é falso que aquilo que existe não exista; e terias concluído que, por este motivo, não seria uma propriedade exclusiva de Deus não poder ser concebido como não existente. Evidentemente se alguma das coisas que existem com certeza fosse possível ser compreendida como não existente, também todas as outras, que existem com igual certeza, poderiam ser compreendidas como não existentes.

Mas, essa objeção, se refletirmos bem, não é válida a respeito do *pensar*. Com efeito, embora nenhuma das coisas existentes se possa pensar como não existente, entretanto, todas, excetuando o ser supremo, admitem ser pensadas como não existentes. Pois, sem dúvida, podem ser pensadas como não existentes todas ou separadamente aquelas coisas que têm princípio e fim ou que constam de partes, e tudo aquilo que, como já disse, não se encontra completo num determinado lugar ou tempo. Mas o ser que não possui nem princípio nem fim, que não é composto de partes e que o pensamento encontra completamente inteiro por toda parte e sempre, não admite ser pensado como não existente.

Hás de saber, portanto, que tu podes pensar de ti mesmo que não existes, apesar de saberes certissimamente que existes, e eu estranhar que tu tenhas afirmado não sabê-lo com certeza.

Com efeito, nós imaginamos que não existem muitas das coisas que sabemos existir e, ao contrário, pensamos como existentes muitas outras que sabemos que não existem, embora não acreditando, mas fingindo acreditar que sejam assim como as pensamos. Podemos, pois, pensar que uma coisa não existe, quando sabemos que existe, porque é possível formular esse pensamento ao mesmo tempo que conhecemos a existência dela; e, no entanto, não podemos pensar, simultaneamente, que uma coisa não existe quando existe, porque não é possível pensar que uma coisa exista e não exista ao mesmo tempo. Quem distinguir desta maneira as duas proposições contidas na minha exposição compreenderá que de nenhuma coisa ele pode pen-

sar que não existe, quando sabe que existe e que, ao mesmo tempo, de todas as coisas, excetuando o ser do qual não se pode pensar nada maior, pode pensar que não existem, ainda quando sabe que existem. É, portanto, próprio de Deus não poder ser pensado como não existente, e, todavia, muitas coisas não podem ser pensadas não existentes quando existem.

A respeito da maneira com que se pode dizer que é dado pensar que Deus não existe, creio tê-lo exposto suficientemente nesse mesmo opúsculo. [55]

5. No que diz respeito às demais objeções que me apresentas em defesa do insipiente, até para uma pessoa de poucos conhecimentos seria fácil rebatê-las. Por isso, tinha tomado a resolução de não responder. Mas, como estive sabendo que, segundo alguns que as leram, elas apresentam um certo valor contra a minha posição, as comentarei brevemente.

Em primeiro lugar, tu repetes freqüentemente que eu afirmo: "aquilo que é maior que todas as coisas" encontra-se na inteligência e que, portanto, se existe na inteligência, existe também na realidade, porque, do contrário, ele não seria "o ser maior que todas as coisas".

Mas uma afirmação dessa espécie não se encontra em parte nenhuma dos meus escritos e das minhas palavras. Com efeito, para provar que esse ser existe na realidade, não é a mesma coisa argumentar dizendo *"o ser maior que todas as coisas"* e *"o ser do qual não se pode pensar nada maior"*. Se, pois, alguém afirmasse que "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não existe e que pode não existir e que pode ser pensado não existir na realidade, seria fácil refutá-lo. Efetivamente, aquilo que não existe pode não vir a existir; e o que pode não existir pode ser pensado como não existente; porém, aquilo que pode ser pensado como não existente — se existe — não é "o ser do qual não se pode pensar nada maior", que — se não existe, e viesse a existir — certamente não seria "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Mas não se pode dizer que "o ser do qual não se pode pensar nada maior", se existe, não é "o ser do qual não se pode pensar nada maior", ou que, se viesse a existir, não seria "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Está claro, pois, que ele não apenas existe, mas que não pode não existir e que não pode ser pensado como não existente; do contrário — se existe —, não é aquilo que se diz

[55] *Proslógio*, cap. 3.

que é, e — se viesse a existir —, não seria aquilo que se diz que seria. [56]

Não é fácil, entretanto, afirmar o mesmo acerca do "ser maior que todas as coisas". Com efeito, não é tão evidente que aquilo que é possível ser pensado como não existente não é "o ser maior que todas as coisas", como, ao contrário, isto evidencia-se no caso do "ser do qual não se pode pensar nada maior". Nem é tão claro assim que "o ser maior que todas as coisas", se existe, ou viesse a existir, não seria senão "o ser do qual não se pode pensar *algo* maior", como isto é certo no caso do "ser do qual não se pode pensar *nada* maior".

De fato, se alguém afirmasse que existe um ser maior que todos os outros e acrescentasse que este admite, todavia, ser pensado como não existente, e que é possível pensar algo — ainda que inexistente — maior do que ele, acaso seria possível argumentar contra essa pessoa que, neste caso, não se trata do "ser maior que todas as coisas existentes" com a mesma evidência e clareza com que se argumentaria para "o ser do qual não se pode pensar nada maior"? Como se vê, não basta argumentar na base do "ser maior que todas as coisas"; é necessário usar outro argumento. Mas para "o ser do qual não se pode pensar nada maior", a dedução é clara e suficiente por si. Portanto, se não é possível argumentar partindo do "ser maior que todas as coisas", e, no entanto, é possível fazê-lo sem recorrer a outros elementos, quando se trata do "ser do qual não se pode pensar nada maior", tu me redargüiste injustamente por ter dito aquilo que, realmente, não disse, já que as minhas palavras são bastante diferentes daquelas que me atribuíste.

Se, depois, fosse possível também argumentar na base do "ser maior que todas as coisas", não devias ter-me censurado porque afirmei uma coisa que se pode demonstrar. E digo mais: quem conhece a força da argumentação contida no "ser do qual não se pode pensar nada maior" compreende facilmente que é possível também esta segunda argumentação. De fato, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" só pode ser entendido como o único maior entre todas as coisas. Conseqüentemente, assim como "o ser do qual não se pode pensar nada maior" é compreendido por nós e se encontra em nossa inteligência e, portanto, a sua existência é real, assim "o ser maior que todas as coisas" é, igualmente, compreendido pela nossa inteligência, encontra-se nela e, necessariamente, existe pelo mesmo motivo.

[56] Isto é, "o ser do qual não se pode pensar nada maior".

Observa bem se tens razão de comparar-me àquele insensato que acredita na existência da *Ilha Perdida,* só porque ouviu e compreendeu as palavras de quem a descreveu.

6. A respeito ainda daquilo que me objetas, que as coisas falsas e duvidosas podem, também, ser compreendidas e encontrar-se na inteligência do mesmo modo que "o ser do qual não se pode pensar nada maior", admira-me que possas ter pensado isso de mim, quando desejava apenas oferecer provas certas sobre uma coisa problemática, e era suficiente, para mim, mostrar primeiro que esse ser, superior a tudo, é compreendido pela inteligência e se encontra nela de alguma maneira; e, depois, examinar se se encontra nela somente como as coisas falsas ou, realmente, como as coisas verdadeiras.

Com efeito, se as coisas falsas e duvidosas são compreendidas pela inteligência e se encontram nela porque, ao serem enunciadas, aquele que as ouve compreende aquele que as fala, nada impede então que o ser enunciado por mim seja compreendido pela inteligência e se encontre nela. Como, porém, conciliar estas tuas asserções: que as coisas falsas, quaisquer que sejam, quando alguém as enuncia diante de ti, tu as compreendes, e que, no entanto, aquilo que não é pensado e não se encontra na inteligência, tal como as coisas falsas, não é pensado e não se encontra na inteligência porque não se pode pensá-lo nem compreendê-lo [57] senão tendo ciência de que existe na realidade? Como conciliar, repito, que as coisas falsas compreendem-se e que compreender é saber com ciência que um determinado ser existe?

Não sou eu quem deve responder; a ti pertence resolver a dificuldade.

Ainda. Se as coisas falsas são, de certa maneira, concebidas, e esta definição vale para todas as inteligências, não devias repreender-me porque afirmei que "o ser do qual não se pode pensar nada maior" é *compreendido* e existe na inteligência antes ainda que se tenha certeza de sua existência na realidade.

7. Ainda. Confesso que custo a acreditar que tu possas dizer que é possível pensar como não existente esse ser, ao ouvi-lo enunciar, pelo fato de que também Deus pode ser pensado não existir.

A isto poderiam responder, em meu lugar, até pessoas que pos-

[57] Isto é: aquilo que é verdadeiro não é pensado, mas compreendido, porque pensar aquilo que é verdadeiro já é compreender.

suem um conhecimento mínimo da arte de disputar e argumentar.

Acaso é lógico que alguém negue aquilo que compreende, pelo fato de que afirma existir o que, justamente, nega porque não o compreende? Mas se se chega a negar o que é compreendido, de alguma maneira, identificando-o com aquilo que não se compreende de maneira nenhuma, então não é mais fácil demonstrar o que é duvidoso com referência a um objeto que existe em algumas inteligências do que com referência a um objeto que não existe em nenhuma?

É incrível que alguém que compreende, de alguma maneira, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" o negue, quando ouve enunciá-lo, porque nega a Deus, palavra cujo significado e conteúdo não consegue compreender de maneira nenhuma.

Mas se se nega aquilo que não se compreende de maneira nenhuma, então não continua sendo certo que é mais fácil demonstrar o que é compreendido de alguma maneira do que aquilo que não conseguimos compreender de nenhuma?

Querendo demonstrar a existência de Deus a um insensato, não raciocinei, portanto, erradamente ao usar o argumento do "ser do qual não se pode pensar nada maior", porque ele poderia compreender este ser, de alguma maneira, enquanto não compreenderia de nenhuma maneira Deus.

8. Na verdade, a objeção com que te esforças tanto para demonstrar-me que "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não é como a pintura antes de ser realizada na inteligência do artista, não resulta em nada.

Não citei, pois, o exemplo da pintura não realizada para sustentar que assim era o ser do qual estava tratando, mas para exemplificar que pode existir *algo* na inteligência, sem que, por isso, se compreenda que existe na realidade.

Igualmente, quando dizes que — ao ouvi-lo enunciar — não consegues pensar e ter na inteligência "o ser do qual não se pode pensar nada maior" nem como uma coisa da qual conheces a espécie ou o gênero, nem por meio de outra semelhante a ele, é evidente que é tudo o contrário. Com efeito, como todo bem, enquanto bem, parece-se com um bem maior, e como dos bens menores remonta-se aos maiores, está claro para qualquer inteligência racional que podemos remontar ao "ser do qual não se pode pensar nada maior", partindo das coisas acima das quais é possível pensar algo maior. De fato, quem, por exemplo, não conseguiria pensar, ao menos, que — existindo um ser, ou bem, que tem princípio e fim —, embora não acredite

em sua existência real, melhor do que ele é o bem que, se tem princípio, não tem fim? E que, melhor que este, é o bem que não possui nem princípio nem fim, apesar de mudar, fluindo sempre do passado para o futuro através do presente, e possa ou não possa existir? E que, melhor ainda que este terceiro, é todavia aquele ser que, de maneira nenhuma, precisa ou é obrigado a mudar ou alterar-se?

Ou será que não é possível imaginar um ser como o último? Ou, quiçá, possa-se pensar algo ainda maior do que ele? Ou será que um ser como este não se encontra entre aqueles dos quais é permitido conceber sempre algo maior, até chegar ao "ser do qual não se pode pensar nada maior"? Há, portanto, um elemento do qual é permitido remontar ao "ser do qual não se pode pensar nada maior".

É fácil confutar, pois, o insipiente que não admite a autoridade das Sagradas Escrituras, caso negue poder-se chegar ao "ser do qual não se pode pensar nada maior", partindo de dados reais. Mas se, a negar isso, é um católico, lembre-se, então, que "as coisas invisíveis de Deus, a sua virtude eterna e a sua divindade podem ser compreendidas através do conhecimento das coisas criadas do universo". [58]

9. Mas, ainda que fosse certo que não é possível pensar e compreender "o ser do qual não se pode pensar nada maior", certamente não seria, porém, falso que este mesmo ser pode ser pensado e compreendido.

Com efeito, assim como nada impede que se pronuncie a palavra *inefável,* apesar de não podermos expressar o que se designa com *inefável* e, como é possível pensar uma coisa enunciada como *impensável,* embora esta qualificação convenha só a uma coisa que realmente não pode ser pensada; assim, quando se diz: *o ser do qual não se pode pensar nada maior,* não resta dúvida que esta expressão pode ser pensada e compreendida, ainda que não possa ser pensado e compreendido o ser do qual é impossível pensar algo maior. Portanto, supondo que haja alguém tão estulto que negue a existência do "ser do qual não se pode pensar nada maior", ele, porém, não poderá chegar à impudência de sustentar que não pensa e não compreende aquilo que está dizendo. Se houvesse alguém que afirmasse coisa semelhante, deveríamos rechaçar não apenas as suas palavras, mas também a ele pessoalmente.

Quem, pois, nega a existência do "ser do qual não se pode pensar

[58] Rom 1,20.

nada maior" compreende e pensa, sem dúvida, a negação que enuncia. E não pode compreendê-la ou pensá-la sem os elementos que a compõem, um dos quais é "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Assim, quem nega esse ser pensa e compreende o sentido das palavras: *não se pode pensar nada maior*.

É evidente, porém, que, de maneira semelhante, é possível pensar e conceber aquilo que não pode não existir. Ora, quem pensa aquilo que *não pode* não existir concebe, na verdade, coisa maior do que quem pensa aquilo que *pode* não existir. Conseqüentemente, quando se pensa "o ser do qual não se pode pensar nada maior" e, ao mesmo tempo, pensa-se que ele pode não existir, não está sendo pensado *o ser do qual não se pode pensar nada maior,* porque é impossível pensar e não pensar ao mesmo tempo, uma mesma coisa. Por isso, quem pensa "o ser do qual não se pode pensar nada maior" não pensa um ser que *pode* não existir, mas o ser que *não pode* não existir. É necessário, portanto, que o ser que ele pensa exista, porque tudo aquilo que pode não existir não é aquilo que ele pensa.

10. Concluindo, julgo que no opúsculo citado mostrei, não com provas fracas, mas com uma argumentação sólida e válida, que existe realmente "o ser do qual não se pode pensar nada maior". E não há nenhuma objeção que possa debilitar a sua firmeza.

Ao contrário. É tão grande a força significativa que essa expressão carrega dentro de si que, logo ao ser pronunciada, compreende-se e pensa-se verdadeiramente "o ser do qual não se pode pensar nada maior", e deduz-se necessariamente a sua existência e obriga a crer que se trata de algo referente à natureza divina. De fato, a respeito da substância divina, nós cremos dever-lhe atribuir tudo aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser, como, por exemplo, ser eterno do que não eterno, ser bom do que não ser bom, ser, aliás, a própria bondade do que não sê-lo. Ora, *o ser do qual não se pode pensar nada maior* não pode não ser todas estas coisas.

É necessário, portanto, concluir que, com a propriedade *o ser do qual não se pode pensar nada maior,* alcançamos a essência divina.

Agradeço-te, por fim, pela tua benignidade, tanto ao repreender como ao elogiar o meu opúsculo. E, como acolheste com tão grandes louvores as partes que te pareceram dignas de consideração, é evidente que, ao criticar as que julgaste fracas, o fizeste com espírito benevolente e não com malevolência.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

A VERDADE

Tradução do PROF. DR. RUY AFONSO da COSTA NUNES

Prefácio

Elaborei outrora em tempos diversos três tratados referentes ao estudo da Sagrada Escritura, semelhantes pelo fato de terem sido compostos na forma de interrogação e resposta, sendo a pessoa que pergunta indicada pelo nome de *discípulo,* enquanto a de quem responde, pelo nome de *mestre.*

Na verdade, publiquei de modo semelhante um quarto tratado que julgo não ser inútil aos que se iniciam na dialética e cujo princípio é a obra *Sobre o Gramático,* mas não quero contá-lo junto com estes, visto que pertence a um estudo diferente desses três tratados.

Um deles é o *Sobre a Verdade,* isto é, o que é a verdade, em que coisas se costuma dizer que ela existe, e o que é a justiça. O segundo tratado é o *Sobre a Liberdade do Arbítrio,* o que ela é, e se o homem sempre a possui, e quais são as suas diferenças em quem possui ou não possui a retidão da vontade para cuja conservação ela foi outorgada à criatura racional. Nele mostrei apenas a força natural da vontade necessária para conservar a retidão recebida, mas não indiquei quão necessário é para isso mesmo que a graça acompanhe a força da vontade. O terceiro tratado versa sobre a questão em que se investiga em que pecou o diabo, que não permaneceu na verdade, uma vez que Deus não lhe concedeu a perseverança que ele não podia ter a não ser que Deus a desse, portanto, se Deus a tivesse dado, ele a teria conservado, tal como os anjos bons a possuíram porque Deus a concedeu a eles. Intitulei esse tratado *Sobre a Queda do Diabo,* embora aí eu tenha falado sobre a confirmação dos anjos bons. Na verdade, foi incidentalmente que eu falei dos anjos bons, pois o que escrevi sobre os maus era o objetivo da questão. Certamente, embora esses tratados não concordem por nenhuma continuação da composição, a sua

matéria e a semelhança da discussão exigem que sejam compostos ao mesmo tempo naquela ordem em que os mencionei. Quero ordená-los, contudo, do modo como aqui os coloquei, ainda que tenham sido transcritos em outra ordem por certas pessoas apressadas, antes de estarem terminados.

Capítulo I

Que a verdade não tem princípio nem fim

Discípulo — Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade existe em muitas outras coisas, quereria saber se em qualquer lugar em que a verdade é dita devemos confessar que ela é Deus. De fato, no teu *Monológio* tu também provas por meio da verdade da proposição que a suma verdade não tem princípio nem fim, ao dizeres: pense quem puder a respeito de quando começou ou quando não existiu esta verdade, a saber, que haveria algo futuro, ou quando deixe de existir ou quando não for verdade esta verdade, isto é, que haverá algo de passado. Se, porém, nenhuma dessas duas coisas pode ser pensada, e se essas duas verdades não podem existir sem a verdade, então é impossível pensar que a verdade tenha princípio ou fim. Em suma, se a verdade teve princípio ou terá fim, antes que ela própria começasse a existir, então era verdade que não existia a verdade; e, depois que ela tiver deixado de existir, então será verdade que não existirá a verdade. Ora, a verdade não pode existir sem a verdade. Por conseguinte, existia verdade antes que existisse a verdade, e existirá a verdade depois que a verdade tiver deixado de existir, o que é muito inconveniente. Portanto, quer se diga que a verdade tem princípio ou fim, quer se conceba que não tem nem um nem outro, a verdade não pode ser enclausurada por nenhum princípio ou fim. Estas são as afirmações que expendeste no teu *Monológio*. Por essa razão, espero aprender de ti uma definição da verdade.

Mestre — Não me lembro de ter encontrado uma definição da verdade; mas, se o queres, procuremos, através das diversidades das coisas nas quais dizemos que existe a verdade, o que ela vem a ser.

D. — Se eu não puder fazer outra coisa, ajudarei prestando-te ouvidos.

CAPÍTULO II

Sobre a verdade da significação e sobre as duas verdades da enunciação

M. — Procuremos, então, primeiramente, o que é a verdade na enunciação, porquanto é esta que dizemos mais freqüentemente ser verdadeira ou falsa.

D. — Procura-a tu mesmo, que eu conservarei tudo o que descobrires.

M. — Quando uma enunciação é verdadeira?

D. — Quando existe aquilo que enuncia, quer ao afirmar, quer ao negar. Com efeito, digo que enuncia até mesmo quando nega existir o que não existe, porque assim enuncia do modo como a coisa existe.

M. — Porventura, parece-te então que a coisa enunciada seja a verdade da enunciação?

D. — Não.

M. — Por que razão?

D. — Porque nada é verdadeiro a não ser por participar da verdade; e por isso a verdade do verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira e daí não dever dizer-se que é a sua verdade, mas a causa da sua verdade. Por essa razão, parece-me que a sua verdade não deve ser procurada a não ser na própria proposição.

M. — Vê, então, se porventura a própria proposição ou a sua significação ou alguma das coisas que estão na definição da enunciação é aquilo que procuras.

D. — Não o creio.

M. — Por que razão?

D. — Porque, se assim fosse, ela sempre seria verdadeira, porquanto todas as coisas que estão na definição da enunciação permanecem as mesmas tanto quando existe aquilo que enuncia, como quando não existe. De fato, é a mesma a proposição, a mesma a significação, e assim com o restante.

M. — O que, então, te parece aí ser a verdade?

D. — Nada mais sei senão que, quando significa existir o que existe, então existe nela a verdade e ela é verdadeira.

M. — Para que se faz uma afirmação?

D. — Para significar existir aquilo que existe.

M. — Deve fazer isso, portanto.

D. — Por certo.

M. — Por conseguinte, quando significa existir o que existe, significa o que deve.

D. — É óbvio.

M. — Mas quando significa o que deve, significa retamente.

D. — Assim é.

M. — Quando, pois, significa retamente, a significação é reta.

D. — Não há dúvida.

M. — Logo, quando significa existir o que existe, a significação é reta.

D. — Assim se conclui.

M. — Igualmente, quando significa existir o que existe, a significação é verdadeira.

D. — Verdadeiramente é reta e verdadeira, quando significa existir o que existe.

M. — Então é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, isto é, significar existir o que existe.

D. — Verdadeiramente é a mesma coisa.

M. — Por conseguinte, não existe para ela outra verdade senão a retidão.

D. — Vejo agora claramente que a verdade é essa retidão.

M. — O mesmo ocorre quando a enunciação significa não existir o que não existe.

D. — Percebo o que dizes. Mas ensina-me o que eu posso responder se alguém disser que também quando a proposição significa existir o que não existe significa o que deve. De fato, recebeu igualmente o poder significar existir o que é e o que não é. Sem dúvida, se não tivesse recebido poder significar existir também o que não é, não significaria isso. Por isso, também quando significa existir o que não é, significa o que deve. Mas se, ao significar o que deve, é reta e verdadeira, como o demonstramos, a proposição é verdadeira também quando enuncia existir o que não existe.

M. — Certamente não se costuma dizer que é verdadeira quan-

do significa existir o que não é; contudo, tem verdade e retidão porque faz o que deve. Mas quando significa existir o que existe, faz duplamente o que deve, porquanto significa aquilo que recebeu o poder de significar e aquilo para que foi feita. Mas, segundo essa retidão e verdade pela qual significa existir o que é, a enunciação diz-se reta e verdadeira pelo uso e não segundo aquela pela qual significa existir também o que não é. Com efeito, deve mais por causa daquilo que recebeu a significação do que por aquilo que não recebeu. De fato, não recebeu o significar que uma coisa é quando não é ou não é quando é, a não ser porque não pôde então dar-se-lhe somente o significar existir quando existe ou não existir quando não existe. Por conseguinte, uma é a retidão e a verdade da enunciação porque significa aquilo para o que foi feita, enquanto outra é a que significa o que recebeu poder significar, porque esta é imutável para a própria proposição, enquanto aquela é mutável. De fato, sempre tem esta mas nem sempre tem aquela. Com efeito, tem naturalmente esta, mas aquela acidentalmente e segundo o uso. Sem dúvida, quando digo "é dia" para significar existir o que existe, uso retamente da significação desta proposição, porque foi feita para isso, e por isso então se diz que significa retamente. Mas quando com a mesma proposição significo existir o que não existe, não uso dela retamente, porque não foi feita para isso e, por essa razão, não se diz então que a sua significação seja reta, ainda que em certas enunciações estas duas retidões ou verdades sejam inseparáveis, como quando dizemos: o homem é animal ou o homem não é uma pedra. Com efeito, esta afirmação sempre significa ser o que é, e esta negação, não ser o que não é, e não podemos empregar aquela para significar ser o que não é — pois o homem é sempre animal — nem esta para significar não ser o que é, porque o homem nunca é uma pedra. Assim, pois, começamos a indagar a respeito daquela verdade que a proposição possui conforme alguém dela usa retamente, porque segundo esta o uso comum da linguagem julga que ela é verdadeira. Quanto àquela verdade que ela não pode não ter, falaremos depois.

D. — Volta, pois, para aquilo pelo que começaste, porquanto já distinguiste suficientemente para mim entre as duas verdades da proposição, contanto que venhas a demonstrar que ela possui alguma verdade quando mente, como dizes.

M. — Por ora, bastam estas coisas sobre a verdade da significação sobre a qual começamos a falar. Com efeito, a mesma razão de

verdade que percebemos na proposta de uma palavra deve ser considerada em todos os sinais que se fazem para significar que algo é ou não é, como são os escritos ou a linguagem dos dedos.

D. — Por conseguinte, passa para outras coisas.

CAPÍTULO III

Sobre a verdade da opinião

M. — Também dizemos que é verdadeiro o pensamento quando existe o que pela razão ou de algum modo julgamos existir, e falso, quando não existe.

D. — Assim tem sido o uso.

M. — Então, que te parece ser a verdade no pensamento?

D. — Conforme a razão que vimos sobre a proposição, nada se diz mais retamente verdade do pensamento do que a sua retidão. De fato, para isso nos foi dado poder pensar que algo existe ou não existe, para que pensemos existir o que existe e não existir o que não existe. Por essa razão, quem julga existir o que existe, julga o que deve e, por isso, o pensamento é reto. Por conseguinte, se um pensamento não é verdadeiro e reto senão porque julgamos ser o que é ou não ser o que não é, a sua verdade não é outra coisa senão a retidão.

M. — Tuas considerações são justas.

CAPÍTULO IV

Sobre a verdade da vontade

M. — Mas na vontade diz a própria Verdade que existe a verdade, quando ela afirma que o diabo não permaneceu na "verdade". Com efeito, não estava na verdade nem abandonou a verdade a não ser na vontade.

D. — Assim o creio. De fato, se sempre tivesse querido o que devia, nunca teria pecado quem não deixou a verdade a não ser ao pecar.

M. — Dize, pois, o que entendes aí por verdade.

D. — Nada mais senão a retidão. Por certo, se enquanto quis o que devia, isto é, aquilo para o que recebera a vontade, esteve na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia abandonou a retidão e a verdade, sendo que aí não se pode entender por verdade outra coisa senão a retidão, porquanto quer se tratasse de verdade, quer de retidão, não houve outra coisa em sua vontade senão querer o que devia.

M. — Bem o entendes.

Capítulo V

Sobre a verdade da ação natural e não natural

M. — Mas, não obstante, deve acreditar-se que a verdade também existe na ação, como diz o Senhor: "Quem age mal odeia a luz", e "quem faz a verdade vem para a luz" (Jo 3,20-21).

D. — Percebo o que dizes.

M. — Considera, se podes, em que consiste aí a verdade.

D. — Se não me engano, pela mesma razão pela qual conhecemos a verdade em outras coisas, devemos considerá-la também na ação.

M. — Assim é. De fato, se agir mal e fazer a verdade são coisas opostas, como o demonstra o Senhor quando diz: "Quem age mal odeia a luz", e "quem faz a verdade vem para a luz", fazer a verdade é o mesmo que fazer bem. Por certo, fazer bem é o contrário de fazer mal. Por essa razão, se fazer a verdade e fazer bem são a mesma coisa em fórmulas opostas, não são coisas diversas na significação. Mas é opinião de todos que quem faz o que deve, faz bem e faz com retidão. Donde se colhe que fazer retidão é fazer a verdade. Com efeito, está claro que fazer a verdade é fazer bem e fazer bem é fazer retidão. Por isso, nada é mais claro do que isto, que a verdade da ação é a retidão.

D. — Em nada vejo vacilar a tua argumentação.

M. — Procura observar se toda a ação que faz o que deve se diz convenientemente que faz a verdade. Certamente, há uma ação racional como, por exemplo, dar esmola; e há uma ação irracional, como a ação do fogo que aquece. Observa, pois, se dizemos convenientemente que o fogo faz a verdade.

D. — Se o fogo recebeu o aquecer daquele de quem tem o ser,

quando ele aquece faz o que deve. Logo, não vejo que inconveniência haveria em o fogo fazer a verdade e a retidão, quando faz o que deve.

M. — A mim, também, não me parece outra coisa. Donde se pode notar que uma retidão ou verdade da ação é necessária, e uma outra não é necessária. Com efeito, o fogo faz a retidão e a verdade por necessidade quando aquece, e o homem não faz a retidão e a verdade por necessidade, quando age bem. Fazer, entretanto, não é só aquilo que se diz propriamente fazer, mas o Senhor quis entender com isso toda palavra, quando disse que "quem faz a verdade vem para a luz" (Jo 3,21). De fato, ele não separa desta verdade ou luz aquele que sofre perseguição "por causa da justiça" ou quem está quando e onde deve estar, ou quem está de pé ou está sentado quando deve, e coisas semelhantes. Por certo, ninguém diz que esses tais não fazem bem. E quando o Apóstolo diz que cada um receberá "segundo o que tiver feito" (2 Cor 5,10) deve entender-se aí tudo o que costumamos dizer por fazer bem ou fazer mal.

D. — Também o uso da linguagem comum tem isto que fazer exprime padecer e outras muitas coisas que não são fazer. Por isso, podemos contar, também, se não me engano, entre as retas ações a reta vontade sobre cuja verdade já consideramos acima antes da verdade da ação.

M. — Não te enganas. Sem dúvida, diz-se que quem quer o que deve faz bem e retamente, e não se exclui daqueles que fazem a verdade. Mas visto que ao investigar sobre a verdade falamos dela, e o Senhor parece falar especialmente daquela verdade que existe na vontade, quando diz do diabo que "não permaneceu na verdade" (Jo 8,44), por isso eu quis considerar separadamente o que fosse a verdade na vontade.

D. — Agrada-me que assim tenha sido feito.

M. — Por conseguinte, como é evidente que uma verdade da ação é natural e uma outra é não natural, deve ser posta sob a natural aquela verdade da proposição que vimos acima (cap. II) que não pode separar-se dela. Com efeito, assim como o fogo quando aquece faz a verdade, porque o recebe daquele de quem tem o ser, assim esta proposição, a saber, "é dia", faz a verdade, quando significa que é dia, quer seja dia quer não seja, visto que recebeu fazer isso por natureza.

D. — Percebo agora, pela primeira vez, a verdade numa proposição falsa.

Capítulo VI

Sobre a verdade dos sentidos

M. — Acreditas que nós, excetuando-se a suma verdade, tenhamos encontrado todas as sedes da verdade?

D. — Lembra-me agora uma certa verdade que não encontro entre essas de que trataste.

M. — Qual é?

D. — É, com certeza, a verdade que existe nos sentidos do corpo, mas não sempre. De fato, algumas vezes nos enganam, pois, quando vejo em certas ocasiões alguma coisa através de um vidro, a vista engana-me, porque algumas vezes ela me faz saber que o corpo que vejo através do vidro é da mesma cor que o vidro, quando ele é de cor diferente; algumas vezes, porém, faz-me acreditar que o vidro tem a cor da coisa que vejo além, quando não a tem. Existem muitas coisas nas quais a vista e os outros sentidos enganam.

M. — Não me parece que essa verdade ou falsidade esteja nos sentidos, mas na opinião. De fato, é o próprio sentido interior que se engana, não é o exterior que lhe mente, o que algumas vezes se conhece facilmente e algumas vezes dificilmente. Com efeito, quando um menino se atemoriza diante de um dragão esculpido com a boca aberta, facilmente se conhece que a vista não provoca isso, que nada mais faz saber às crianças do que aos velhos, e sim o sentido interior pueril, que ainda não sabe discernir bem entre a coisa e a semelhança da coisa. Tal é o caso quando, ao vermos um homem semelhante a algum outro, cremos que ele é aquele ao qual é semelhante; ou quando alguém, ao ouvir uma voz que não é de homem, crê que é voz de homem. De fato, é o sentido interior que faz isso.

O que tu dizes a respeito do vidro é devido ao fato de que, quando o olhar passa através de algum corpo da cor do ar, nada o impede de tomar a semelhança da cor que vê mais além, como quando passa pelo ar, a não ser enquanto aquele corpo que atravessa seja mais espesso ou obscuro do que o ar, tal como quando passa através de um vidro da sua cor ao qual nenhuma outra cor está misturada, ou através de uma água puríssima ou de um cristal ou de algo que tenha uma

cor semelhante. Quando, porém, o próprio olhar passa através de uma outra cor, como por um vidro que não é da sua cor, mas ao qual se acrescentou uma cor diferente, ele recebe a própria cor que antes se lhe apresentou. Por essa razão se, depois de ter recebido uma cor, e conforme tenha sido afetado por ela, qualquer um lhe apresentar uma outra, ou ele não a recebe de maneira alguma ou a recebe menos inteiramente e, por isso, dá a conhecer aquela que tomou por primeiro ou sozinha ou com aquela que se apresentou depois. Com efeito, se a vista é tão afetada pela primeira cor quanto ela é capaz de cor, então ela não pode sentir outra cor. Todavia, se ela for afetada pela primeira menos do que ela pode sentir a cor, então ela pode sentir uma outra. Assim, se ela passa através de algum corpo, como através de um vidro que seja de tal modo perfeitamente vermelho, de forma que a própria vista seja absolutamente afetada pela sua vermelhidão, então ela não pode ser afetada ao mesmo tempo por uma cor diferente. Entretanto, se ela não encontra uma vermelhidão tão perfeita que se apresente por primeiro à altura da sua capacidade de cor, como ela ainda não está cheia, ainda pode receber uma outra cor, visto que a sua capacidade não foi saciada pela primeira cor. Assim, quem desconhece isso crê que a vista faz conhecer que todas as coisas que sente depois da primeira cor recebida são absolutamente ou em parte da mesma cor. Donde acontece que o sentido interior atribua a sua culpa ao sentido exterior. O mesmo ocorre quando se crê estar quebrado um bastão inteiriço do qual uma parte está dentro da água e a outra parte está fora; ou quando julgamos que a nossa vista descobre os nossos rostos no espelho, e quando muitas outras coisas nos parecem diferentes do que a vista e os outros sentidos nos informam; a culpa não é dos sentidos, que anunciam o que podem, porquanto foi esse o poder que receberam, mas deve ser imputada ao juízo da alma, que não discerne bem o que eles possam ou o que eles devam receber. E, visto que demonstrar isso é mais laborioso do que frutuoso para o fim que temos em mira, penso que não devemos perder tempo desse modo. Basta apenas dizer isto, que tudo o que os sentidos parecem anunciar, quer o façam pela sua própria natureza, quer por alguma outra causa, eles fazem o que devem e por isso operam a retidão e a verdade e esta verdade está contida sob aquela verdade que está na ação.

D. — A tua resposta me deixou satisfeito e não quero demorar-te mais nesta questão dos sentidos.

Capítulo VII

Sobre a verdade da essência das coisas

M. — Considera agora se, além da verdade suprema, deve entender-se que exista verdade em alguma coisa, exceto naquelas que vimos acima.

D. — O que pode ser isso?

M. — Crês, porventura, que algo exista alguma vez ou em alguma parte que não esteja na verdade suprema, e que daí não tenha recebido o que é enquanto é, ou que possa ser outra coisa diferente do que é aí?

D. — Nem se pense nisso.

M. — Por conseguinte, tudo quanto existe, existe verdadeiramente enquanto é isso que aí existe.

D. — Podes concluir absolutamente que tudo o que existe, existe verdadeiramente, visto não ser outra coisa que o que existe aí.

M. — Existe, portanto, verdade na essência de todas as coisas que existem, porque são o que são na verdade suprema.

D. — Vejo assim que a verdade existe aí de tal modo que nela não possa existir falsidade, porquanto o que é falso não existe.

M. — Dizes bem, mas explica-me se, porventura, algo deva existir diferente do que existe na verdade suprema.

D. — Não.

M. — Por conseguinte, se todas as coisas são o que são nela, sem dúvida são o que devem ser.

D. — Verdadeiramente são o que devem ser.

M. — Mas qualquer coisa que é o que deve ser, é retamente.

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, tudo o que é, é retamente.

D. — Nada mais lógico.

M. — Portanto, se a verdade e a retidão estão na essência das coisas pela razão de que são o que são na verdade suprema, é certo que a verdade das coisas é a retidão.

D. — Nada mais claro quanto à conseqüência da argumentação.

CAPÍTULO VIII

Sobre os diferentes significados de "dever" e "não dever", "poder" e "não poder"

D. — Mas, segundo a verdade da coisa, como podemos dizer que tudo o que é deve ser, quando existem muitas obras más que é certo que não devem existir?

M. — O que é de admirar, se a mesma coisa deve ser e não ser?

D. — De que modo pode ser isso?

M. — Eu sei que não duvidas de que nada absolutamente existe, a não ser que Deus o faça ou o permita.

D. — Nada é mais certo para mim.

M. — Porventura, ousarias dizer que Deus faz ou permite algo não de modo bom e sabiamente?

D. — Não, pelo contrário; afirmo que ele nada faz senão de modo bom e sabiamente.

M. — Julgarás, quiçá, que não deve existir o que tão grande bondade e tanta sabedoria faz ou permite?

D. — Que ser inteligente ousa pensar isso?

M. — Logo, deve existir igualmente tanto o que Deus faz como aquilo que Ele permite.

D. — É evidente o que dizes.

M. — Dize, também, se por acaso achas que deve existir o efeito da má vontade.

D. — Isso é o mesmo que dizeres que deve existir uma obra má, o que nenhuma outra pessoa sensata admitiria.

M. — Todavia, Deus permite que alguns façam mal aquilo que querem mal.

D. — Oxalá não o permitisse tão freqüentemente.

M. — Portanto, a mesma coisa deve ser e não ser. Com efeito, deve ser porque é permitido bem e sabiamente por Aquele sem cuja permissão não pode ser feito; e não deve ser quanto àquele por cuja iníqua vontade é concebida. Assim, deste modo o Senhor Jesus, porque era o único inocente, não deveu padecer a morte, e ninguém devia tê-la causado; todavia, deveu padecê-la, porque Ele próprio quis

sofrê-la sábia, benigna e utilmente. De fato, de muitos modos a mesma coisa assume aspectos contrários por considerações diferentes. Isso ocorre às vezes na ação, como a de golpear. Com efeito, o golpe é próprio de um agente e de um paciente. Daí poder dizer-se ação e paixão, ainda que, segundo o próprio nome, a ação, ou golpe, e outras palavras que, igualmente expressas por termos passivos, se dizem com significação ativa, pareçam ser mais próprias do paciente do que do agente. Certamente, segundo aquilo que age, parece que se diz com mais propriedade agentes ou golpeadores, e segundo aquilo que padece, ação e golpe. Com efeito, as coisas agentes e golpeadoras dizem-se em função de um agente e de um golpeador, tal como providência se diz em função de providente e continência, de continente, isto é, agente e golpeador, providente e continente são termos ativos, enquanto ação e golpe são derivados de ato e golpeado, que são termos passivos. Mas porquanto, para que eu diga em um caso o que venhas a entender nos demais, assim como golpeador não existe sem golpeado nem golpeado sem golpeador, assim as coisas golpeadoras e o golpe não podem existir um sem o outro; ou melhor, uma e a mesma coisa é significada por nomes diversos segundo diversas partes. Por isso, diz-se que o golpe é próprio do golpeador e do golpeado.

Por essa razão, conforme o agente ou o paciente estejam sujeitos ao mesmo juízo ou a contrários, também a própria ação será julgada de ambas as partes semelhantemente ou de modo contrário. Assim, quando quem golpeia, golpeia retamente, e quem é golpeado, é golpeado retamente, como quando quem peca é corrigido por aquele a quem cabe corrigir, a ação é reta de ambas as partes, porque de ambas as partes deve existir o golpe. Ao contrário, quando um justo é golpeado por um malvado, e já que nem um deve ser golpeado nem o outro deve golpear, a ação não é reta de ambas as partes porque nem de uma parte nem de outra deve existir o golpe. Quando, porém, aquele que peca é golpeado por aquele a quem não cabe fazer isso, visto que este deve ser golpeado e aquele não deve golpear, o golpe deve e não deve existir e, por isso, não se pode negar que seja reto e não-reto. Mas, se atentares para o juízo da superna sabedoria e bondade, o golpe não deve existir quer de uma parte apenas, quer de ambas, isto é, do agente e do paciente, e nesse caso quem se atreveria a negar que deve existir o que é permitido por tão grande sabedoria e bondade?

D. — Negue quem se atreva, que eu não tenho essa ousadia.

M. — E se também considerares, segundo a natureza das coi-

sas, um fato como quando os cravos de ferro foram fincados no corpo do Senhor, dirias, porventura, que a carne frágil não deveria ter sido penetrada ou que, uma vez penetrada pelo ferro agudo, não deveria sentir dor?

D. — Eu falaria contra a natureza.

M. — Por conseguinte, pode acontecer que uma ação ou paixão devam existir segundo a natureza, enquanto não devam existir segundo o agente ou o paciente, porquanto nem aquele deve agir nem este deve sofrer.

D. — Não posso negar nada disso.

M. — Vês, portanto, que muitíssimas vezes pode acontecer que a mesma ação deva e não deva existir por diversas considerações.

D. — Demonstras isso de modo tão claro que não posso deixar de o perceber.

M. — Mas entre essas coisas quero que saibas que algumas vezes se diz de modo impróprio dever e não dever, como quando digo que devo ser estimado por ti. Com efeito, se verdadeiramente o devo, sou devedor de dar o que devo e fico em estado de culpa se não sou estimado por ti.

D. — Isso é lógico.

M. — Mas quando devo ser estimado por ti, isso não deve ser exigido de mim, mas de ti.

D. — É preciso que eu confesse que assim é.

M. — Por conseguinte, quando eu digo que devo ser estimado por ti, isso não é dito assim como quem apenas diz alguma coisa, mas significa que deves estimar-me. Igualmente quando digo que não devo ser estimado por ti, não se entende outra coisa senão que tu não me deves estimar. Esse modo de falar existe, também, na potência e na impotência, como quando se diz: Heitor pôde ser vencido por Aquiles e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor. De fato, não houve potência naquele que pôde ser vencido, mas naquele que pôde vencer; e não houve impotência naquele que não pôde ser vencido, mas naquele que não pôde vencer.

D. — Agrada-me o que dizes. Certamente, creio que é útil conhecer isso.

M. — Julgas retamente.

CAPÍTULO IX

Que toda ação significa o verdadeiro ou o falso

M. — Mas voltemos à verdade da significação, pela qual comecei com a intenção de conduzir-te das coisas mais conhecidas até às mais ignoradas. Com efeito, todos falam a respeito da verdade da significação mas poucos consideram a verdade que está na essência das coisas.

D. — Foi de proveito para mim que me levasses com essa ordem.

M. — Vejamos, então, quão ampla seja a verdade da significação. De fato, a significação verdadeira ou falsa existe não apenas naquelas coisas que costumamos chamar sinais como em todas a outras que dissemos. Sem dúvida, visto que não deve ser feito por ninguém senão aquilo que deve fazer, por isso mesmo que alguém faz algo diz e significa que deve fazer isso. Se deve fazer o que faz, então diz a verdade, mas se não deve, mente.

D. — Ainda que me pareça entender, todavia como até agora eu não tinha ouvido falar disso, demonstra mais claramente o que dizes.

M. — Se estivesses num lugar onde soubesses que havia ervas saudáveis e mortíferas, mas não soubesses distingui-las, e se aí estivesse alguém de quem não duvidasses que as soubesse discernir, e que, ao perguntares quais as saudáveis e quais as mortíferas, te dissesse com a palavra que umas eram saudáveis e, por outro lado, comesse das outras, no que acreditarias mais, na sua palavra ou na sua ação?

D. — Não acreditaria tanto na palavra quanto na obra.

M. — Portanto, ele te diria quais fossem as saudáveis mais com a obra do que com a palavra.

D. — Assim é.

M. — Pois bem, se não soubesses que não se deve mentir, e alguém mentisse diante de ti, embora ele próprio te dissesse que não se deve mentir, ele próprio antes te diria com o seu ato que se deve mentir do que com a sua palavra que não se deve. Do mesmo modo, quando alguém pensa ou quer alguma coisa, se ignorasses se ele deve-

ria querer ou pensar isso, mas se visses a sua vontade e o seu pensamento, ele significaria para ti pela própria obra que deveria pensar e querer isso, e se assim o devesse, diria a verdade; em caso contrário, porém, mentiria. Na existência das coisas também existe uma verdadeira ou uma falsa significação, porquanto, por isso mesmo que existe, já diz que deve existir.

D. — Vejo agora claramente o que até aqui não advertia.

M. — Avancemos para o que ainda resta.

D. — Vai à frente que eu te seguirei.

CAPÍTULO X

Da verdade suprema

M. — Ora, não negarás que a verdade suprema é a retidão.

D. — Antes posso confessar que ela não é nenhuma outra coisa.

M. — Considera que, embora todas as já citadas retidões sejam retidões por isso que aquelas coisas nas quais existem ou são ou fazem o que devem, a verdade suprema não é retidão pelo fato de que deva algo. Com efeito, todas as coisas lhe devem algo, mas ela própria a ninguém deve coisa alguma, e por nenhuma razão ela é o que é a não ser porque é.

D. — Compreendo.

M. — Vês, também, de que modo esta retidão é a causa de todas as outras verdades e retidões e nada é causa dela?

D. — Vejo e advirto que em certos casos algumas são apenas efeitos, enquanto outras são causas e efeitos, como quando a verdade que está na existência das coisas é efeito da verdade suprema, e ela própria também é causa da verdade que é própria do pensamento e daquela que existe na proposição, e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade.

M. — Fazes uma boa observação. Por isso, podes compreender de que modo provei no meu *Monológio* (cap. XVIII), por meio da verdade da proposição que a verdade suprema não tem princípio nem fim. Com efeito, quando eu disse "quando não foi verdadeiro que algo era futuro", não o disse de tal maneira como esta proposição que afirmaria que algo é futuro existisse sem princípio ou como se esta verda-

de fosse Deus; mas porquanto não se pode entender, se esta proposição existisse, quando lhe faltaria a verdade, pelo fato de não se compreender quando não poderia existir essa verdade, se houvesse proposição na qual pudesse estar, compreenda-se que é a primeira causa desta verdade aquela verdade que existisse sem princípio. Por certo, a verdade da proposição não pode existir sempre, se a sua causa não existisse sempre. Com efeito, não é uma proposição verdadeira a que diz que algo há de existir a não ser que realmente ela seja algo futuro, nem algo é futuro se não é na verdade suprema. De modo igual se há de compreender a respeito daquela proposição que diz que algo é passado. De fato, se para nenhum intelecto a verdade pudesse faltar a esta proposição, se ela tivesse sido formulada, é necessário que não se possa compreender nenhum fim daquela verdade que é a causa suprema desta. De fato, por isso se diz verdadeiramente que algo é passado, porque assim é na realidade e, por isso, algo é passado, porque assim é na verdade suprema. Por essa razão, se nunca pôde ser verdadeiro que alguma coisa será, e o ser algo passado nunca poderá não ser verdadeiro, é impossível que existisse o princípio ou que haja de haver um fim da verdade suprema.

D. — Nada vejo que se possa objetar ao teu raciocínio.

Capítulo XI

Sobre a definição da verdade

M. — Voltemos à investigação da verdade pela qual começamos.

D. — Tudo isto pertence à verdade que deve ser investigada; mas volta ao que queres.

M. — Dize-me, pois, se te parece existir alguma outra retidão além dessas que examinamos.

D. — Não existe outra além dessas, a não ser aquela que existe nas coisas corpóreas, que é muito distinta dessas, como o é a retidão de uma vara.

M. — Em que te parece que ela é diferente das outras?

D. — Em que ela pode conhecer-se pela visão corpórea, enquanto é a contemplação da razão que apreende as outras.

M. — Não se compreende, por acaso, e não se conhece pela

razão aquela retidão dos corpos, fora do sujeito? Ou se, por acaso, se duvida a respeito da linha de algum corpo ausente, que ela é reta, e se pode demonstrar-se que ela não se curva para nenhuma parte, não se colhe, então, pela razão que é necessário que ela seja reta?

D. — Está certo. Mas a mesma retidão que assim é compreendida pela razão é sentida pela vista no sujeito, enquanto aquelas não podem ser percebidas a não ser apenas pela mente.

M. — Podemos, então, se não me engano, definir que a verdade é a retidão perceptível apenas pela mente.

D. — Vejo que de maneira alguma se engana quem diz isso. Sem dúvida, essa definição da verdade não contém nem mais nem menos do que convém, porquanto o nome da retidão a separa de toda coisa que não se chama retidão; mas o que se diz que se percebe só com a mente separa-a da retidão visível.

Capítulo XII

Sobre a definição da justiça

D. — Mas já que me ensinaste que toda verdade é retidão, e a retidão me parece ser o mesmo que a justiça, ensina-me, também, para que eu entenda o que é a justiça. De fato, parece-me que todo ser que é reto é, também, um ser justo e, inversamente, que, quando o ser é justo, ele é um ser reto. Com efeito, parece justo e reto que o fogo seja quente e que cada um dos homens ame a quem o ama. Pois, se qualquer coisa que deve ser é reta e justamente, e nem é outra coisa reta e justamente senão o que deve ser, a justiça não pode ser outra coisa, segundo creio, a não ser a retidão. De fato, na suma e simples natureza, ainda que ela não seja justa e reta porque deva alguma coisa, não existe dúvida, contudo, de que retidão e justiça são a mesma coisa.

M. — Tens, portanto, a definição da justiça, se a justiça não é outra coisa que a retidão e, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se reciprocamente, de modo que quem conhecesse uma delas e ignorasse as outras poderia chegar pela conhecida até ao conhecimento das desconhecidas; ou melhor, quem tivesse conhecido uma não poderia ignorar as outras.

D. — Pois, então? Diremos, porventura, que a pedra é justa quando busca os lugares mais baixos desde os mais altos, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que o homem é justo quando faz o que deve?

M. — Não costumamos falar de justo com uma justiça dessa espécie.

D. — Por que, então, é mais justo o homem do que a pedra, se um e outro atuam justamente?

M. — Tu próprio não julgas, por acaso, que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

D. — Sei que o homem age por sua livre vontade, e a pedra, de modo natural e não voluntário.

M. — Por essa razão não se diz que a pedra é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz.

D. — Diremos, então, que o cavalo é justo quando quer pastar porque, querendo, faz o que deve?

M. — Eu não disse que justo é aquele que faz, querendo, o que deve; mas afirmei que não é justo quem não faz, querendo, o que deve.

D. — Dize-me, então, quem é justo.

M. — Procuras, como vejo, uma definição de justiça à qual se deve louvor, assim como ao contrário dela, isto é, à injustiça, se deve a repreensão.

D. — É essa mesmo que busco.

M. — Está claro que aquela justiça não está em nenhuma natureza que não conheça a retidão. Com efeito, qualquer coisa que não tem retidão, ainda que a tenha, não merece ser louvada porque tem retidão, pois não consegue querê-la aquele que não a conhece.

D. — É verdade.

M. — Logo, a retidão que acarreta louvor para o que a tem não existe senão na natureza racional, a única que percebe a retidão de que falamos.

D. — Assim se conclui.

M. — Por conseguinte, visto que toda justiça é retidão, não existe, de modo algum, justiça que torne louvável o seu seguidor a não ser nos entes racionais.

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, onde te parece que existe essa justiça no homem, que é um ser racional?

D. — Não está senão na vontade ou na ciência ou na obra.

M. — Mas se alguém compreende retamente ou age retamente, mas não quer retamente, louvá-lo-á alguém pela sua justiça?

D. — Não.

M. — Por conseguinte, esta justiça não é a retidão da ciência nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade.

D. — Ou será isso ou nada.

M. — Parece-te estar suficientemente definida a justiça que procuramos?

D. — Observa-o tu.

M. — Achas que qualquer um que quer o que deve, quer retamente e tem retidão de vontade?

D. — Se alguém quer o que deve sem o saber, tal como quando, sem que ele próprio saiba, quer fechar a porta contra aquele que quer matar um outro na casa, seja que ele tenha, seja que ele não tenha alguma retidão de vontade, não tem aquela que procuramos.

M. — Que dizes daquele que sabe que deve querer o que quer?

D. — Pode acontecer que, compreendendo-o, queira o que deve e não queira devê-lo. De fato, quando um ladrão é obrigado a devolver o dinheiro roubado, está claro que ele não quer devê-lo, porquanto ele é obrigado a querer devolvê-lo pela razão de que o deve. Mas este de modo algum deve ser louvado por sua retidão.

M. — Aquele que, por causa da vanglória, dá de comer a um pobre faminto, quer dever querer o que quer. Na verdade, ele é louvado por essa razão, porque ele quer fazer o que deve. No entanto, que julgas tu a respeito disso?

D. — A sua retidão não é digna de louvor e, por isso, não é suficiente para a justiça que procuramos. Mas mostra-nos já aquela que seja suficiente.

M. — Toda vontade, segundo queira algo, assim o quer por causa de alguma coisa. De fato, do mesmo modo que se deve considerar *o que* quer, assim é preciso ver *por que* o quer. Por certo, não deve ser mais reta ao querer o que deve do que ao querer por causa daquilo que deve. Por essa razão, toda vontade tem um o quê e um por quê. Sem dúvida, não queremos nada absolutamene a não ser porque o queremos.

D. — Todos nós conhecemos isso em nós mesmos.

M. — Mas por que te parece que deve ser querido por qualquer um aquilo que quer, para que tenha uma vontade louvável? Com efeito, está claro o que deve ser querido, porquanto quem não quer o que deve não é justo.

D. — E não me parece menos claro que, assim como deve ser querido por qualquer um o que deve, assim deve ser querido, pela razão de que o deve, para que a vontade dele seja justa.

M. — Compreendes bem que para a justiça são necessárias à vontade essas duas coisas, a saber, querer o que deve e, também, por que se deve. Dize-me, porém, se são suficientes.

D. — Por que não?

M. — Quando alguém quer o que deve porque é obrigado, e é obrigado pela razão de que deve querer isso, por acaso ele quer de certo modo o que deve, visto que deve?

D. — Não posso negá-lo, mas esse tal quer de um modo, e o justo quer de outro modo.

M. — Distingue esses modos.

D. — De fato, o justo, quando quer o que deve, observa a retidão da vontade, enquanto pode ser chamado justo não por outra coisa senão pela própria retidão. Mas quem não quer o que deve a não ser coagido ou levado por recompensa estranha, se se pode dizer que ele observa a retidão, não a observa por causa dela mesma, mas por causa de outra coisa.

M. — Por conseguinte, é justa aquela vontade que observa a retidão de si mesma por causa da própria retidão.

D. — Ou esta vontade é justa ou nenhuma vontade o é.

M. — A justiça é, portanto, a retidão da vontade observada por causa de si mesma.

D. — Verdadeiramente, essa é a definição de justiça que eu procurava.

M. — Repara, entretanto, se não existe por acaso nela algo que deva ser corrigido.

D. — Eu nada vejo nela que deva ser corrigido.

M. — Nem eu. De fato, não existe justiça alguma que não seja retidão, e outra coisa, que não seja a retidão da vontade, não se diz justiça por si. Com efeito, a retidão da ação chama-se justiça, mas não se a ação não é feita com vontade justa. A retidão da vontade, entretanto, de modo algum perde o nome de justiça, ainda que seja impossível fazer-se o que queremos retamente.

Pelo fato, porém, de que se diga observada, alguém dirá, por acaso, que a retidão da vontade não deve ser chamada justiça a não ser quando é observada, que não é justiça logo que é tida, e que não recebemos justiça quando a recebemos, mas que é observando-a que nós a fazemos ser justiça. De fato, nós a recebemos e temos antes de

observá-la. Na verdade, nós não a recebemos nem a temos a princípio pela razão de que a observemos, mas começamos a observá-la porque a recebemos e a temos. Mas a isso nós podemos responder que ao mesmo tempo que a recebemos, a queremos e a temos. Com efeito, não a temos senão querendo-a, e se a queremos, por isso mesmo a temos. Todavia, assim como ao mesmo tempo a temos e a queremos, assim ao mesmo tempo a queremos e a observamos, porquanto assim como não a observamos a não ser quando a queremos, assim não existe quando a queremos, e não a observamos; mas enquanto a queremos, a observamos, e enquanto a observamos, a queremos. Por conseguinte, visto que nos ocorre querê-la e tê-la no mesmo tempo, e não estão em diverso tempo em nós o querê-la e o observá-la, recebemos por necessidade ao mesmo tempo o tê-la e o observá-la, e ao mesmo tempo que, enquanto a observamos, a temos, assim, enquanto a temos, a observamos, e dessas coisas não se origina nenhum inconveniente.

Decerto, assim como a recepção daquela retidão é por natureza anterior ao tê-la e ao querê-la, visto que tê-la ou querê-la não é a causa da recepção, mas a recepção é que a faz querer e ter, e, todavia, como simultaneamente existem no tempo a recepção, o ter e o querer, pois simultaneamente começamos a recebê-la, a tê-la e a querê-la, assim, logo que é recebida, é tida e a queremos. Do mesmo modo, o tê-la e o querê-la, ainda que sejam anteriores por natureza ao observá-la, existem, contudo, simultaneamente no tempo. Por isso, de quem recebemos ao mesmo tempo ter, querer e observar a retidão da vontade, recebemos, outrossim, a justiça, e logo que temos e queremos a mesma retidão da vontade, ela deve ser chamada de justiça. Mas o que acrescentamos, *por causa de si mesma,* é tão necessário que de nenhum modo é justiça a retidão a não ser que seja observada por causa de si mesma.

D. — Nada posso pensar de contrário.

M. — Parece-te que esta definição possa aplicar-se à suprema justiça, segundo o que podemos dizer sobre essa realidade, da qual nada ou apenas algo pode dizer-se propriamente?

D. — Ainda que aí não seja uma coisa a vontade e outra a retidão, todavia, assim como falamos no poder da divindade ou no divino poder ou na potente divindade — embora na divindade o poder não seja coisa diferente da divindade — assim não falamos aí inconvenientemente de retidão da vontade ou de voluntária retidão *ou de vontade* reta. Mas se dizemos que aquela retidão é observada por causa

de si mesma, parece que não se pode falar de modo tão conveniente a respeito de nenhuma outra retidão. Com efeito, assim como ela própria não observa outra coisa senão a ela nem por outra coisa mas por si, assim, também, a observa não por causa de outra coisa, mas por causa de si mesma.

M. — Logo, podemos indubitavelmente afirmar que a justiça é a retidão da vontade, retidão que se observa por causa de si mesma. E visto que do verbo que aqui pronuncio (servatur) não temos particípio passivo do tempo presente, em lugar do presente podemos empregar o particípio passivo passado do mesmo verbo.

D. — Temos esse uso já muito conhecido, de tal forma que empregamos os particípios passivos passados em lugar dos presentes que o latim não possui, assim como não tem os particípios passados dos verbos ativos e neutros e, em lugar dos passados que não tem, usa dos presentes, como se eu disser de alguém: "Este, o que aprendeu estudando e lendo, não ensina a não ser obrigado", isto é, o que aprendeu enquanto estudou e leu, não o ensina senão quando é obrigado.

M. — Portanto, dissemos bem que a justiça é a retidão da vontade observada por causa de si mesma, isto é, que se observa por causa dela mesma. E daqui procede que os justos sejam chamados algumas vezes de retos de coração, isto é, retos de vontade; algumas vezes dizem-se retos sem o acréscimo de *de coração,* porquanto nenhum outro se entende que seja reto a não ser aquele que tem vontade reta, como diz o versículo: "Gloriai-vos vós todos que sois retos de coração" (Sl 31,11), e este outro: "Os retos verão e se alegrarão" (Sl 106,42).

D. — Satisfizeste até as crianças com a definição de justiça; passemos a outras coisas.

Capítulo XIII

Que existe uma só verdade em todas as coisas verdadeiras

M. — Voltemos à retidão ou à verdade, uma vez que por estes dois nomes — porquanto falamos da retidão perceptível apenas pela mente — é significada uma só coisa, que é o gênero da justiça, e inda-

guemos se existe uma só verdade em todas aquelas coisas nas quais dizemos que está a verdade ou se existem várias verdades, tal como são múltiplas as coisas nas quais consta que está a verdade.

D. — Desejo muito conhecer isso.

M. — Está claro que, em qualquer coisa em que exista a verdade, ela não é outra coisa senão a retidão.

D. — Não duvido disso.

M. — Por conseguinte, se existem várias verdades segundo as várias coisas existentes, várias são também as retidões.

D. — Isso também não é menos certo.

M. — Se, conforme as diversidades das coisas, é necessário que haja diversas retidões, certamente, tal como as próprias coisas, as mesmas retidões têm o seu ser, e, assim como as próprias coisas nas quais existem são diversificadas, assim também é necessário que as retidões sejam várias.

D. — Indica uma coisa na qual dizemos que existe retidão, mostrando o que hei de compreender nas outras.

M. — Digo que, se a retidão da significação é diferente da retidão da vontade pelo fato de que esta existe na vontade e aquela na significação, a retidão tem o seu ser por causa da significação e se transforma de acordo com ela.

D. — Assim é. Com efeito, quando se significa ser o que é ou não ser o que não é, a significação é reta, e está claro que há retidão, sem a qual a significação reta não pode existir. Se, porém, for significado ser o que não é ou não ser o que é ou se não se significa nada absolutamente, nesse caso não haverá nenhuma retidão da significação, que não existe senão na significação. Por essa razão, ela tem o ser pela significação e por ela se modifica a sua retidão, assim como a cor tem ser e não ser pelo corpo. De fato, existindo o corpo é necessário que exista a sua cor, e perecendo o corpo é impossível que permaneça a sua cor.

M. — A cor não existe quanto ao corpo de modo semelhante à retidão quanto à significação.

D. — Mostra a diferença.

M. — Se ninguém quer significar com algum sinal o que deve ser significado, haverá alguma significação por meio de sinais?

D. — Nenhuma.

M. — Porventura, por isso não será reto que seja significado o que deve ser significado?

D. — Não será menos reto por essa razão ou a retidão não exigirá isso.

M. — Por conseguinte, não existindo a significação não desaparece a retidão pela qual é reto e pela qual se exige que se signifique o que deve ser significado.

D. — Se desaparecesse, isso não seria reto nem ela própria exigiria isso.

M. — Julgas tu que quando se significa o que deve ser significado, a significação é então reta por causa desta e segundo esta própria retidão?

D. — Sim, nem posso pensar de modo diferente. Com efeito, se a significação é reta com outra retidão, quando aquela perece nada impede que a significação seja reta. Mas não existe nenhuma significação reta que signifique ser significado o que não é reto ou aquilo que a retidão não exige.

M. — Portanto, nenhuma significação é reta com outra retidão diferente daquela que permanece, quando desaparece a significação.

D. — É evidente.

M. — Por acaso, não vês, então, que a retidão não está na significação porque começa a existir quando se significa ser o que é ou não ser o que não é, mas que a significação se faz segundo a retidão que sempre é e que por isso não se afasta da significação porque perece, quando não é como deve ser ou quando não existe nenhuma significação, visto que então a significação falta à retidão que não falta?

D. — Vejo-o de tal modo que não posso não ver.

M. — Logo, a retidão pela qual a significação se diz reta não tem ser ou movimento algum pela significação, de qualquer modo que a própria significação se mova.

D. — Nada agora é mais claro para mim.

M. — Podes então provar que a cor está para o corpo de modo igual como a retidão está para a significação?

D. — Estou agora mais preparado para provar que a relação é muito diferente.

M. — Acho que já conheces bem o que se deve pensar a respeito da vontade e da sua retidão e a respeito das outras coisas que devem ter retidão.

D. — Vejo perfeitamente que por esta mesma razão se demonstra que, de qualquer modo que ela própria seja, a retidão permanece imutável.

M. — Por conseguinte, o que achas que se colhe das próprias

retidões? São diferentes entre si ou existe uma só e mesma retidão de todas as coisas?

D. — Concedi acima que, se existem várias retidões, visto que são várias as coisas nas quais são consideradas, é necessário que elas existam e se diversifiquem segundo as próprias coisas, o que se demonstrou que de nenhum modo se faz. Por essa razão, não existem várias retidões porque existam várias coisas nas quais elas estão.

M. — Porventura, tens alguma outra razão pela qual te pareçam serem várias, além da própria pluralidade das coisas?

D. — Assim como eu sei que esta é nula, assim eu considero que não se pode encontrar nenhuma outra.

M. — Então, existe uma só e mesma retidão de todas as coisas.

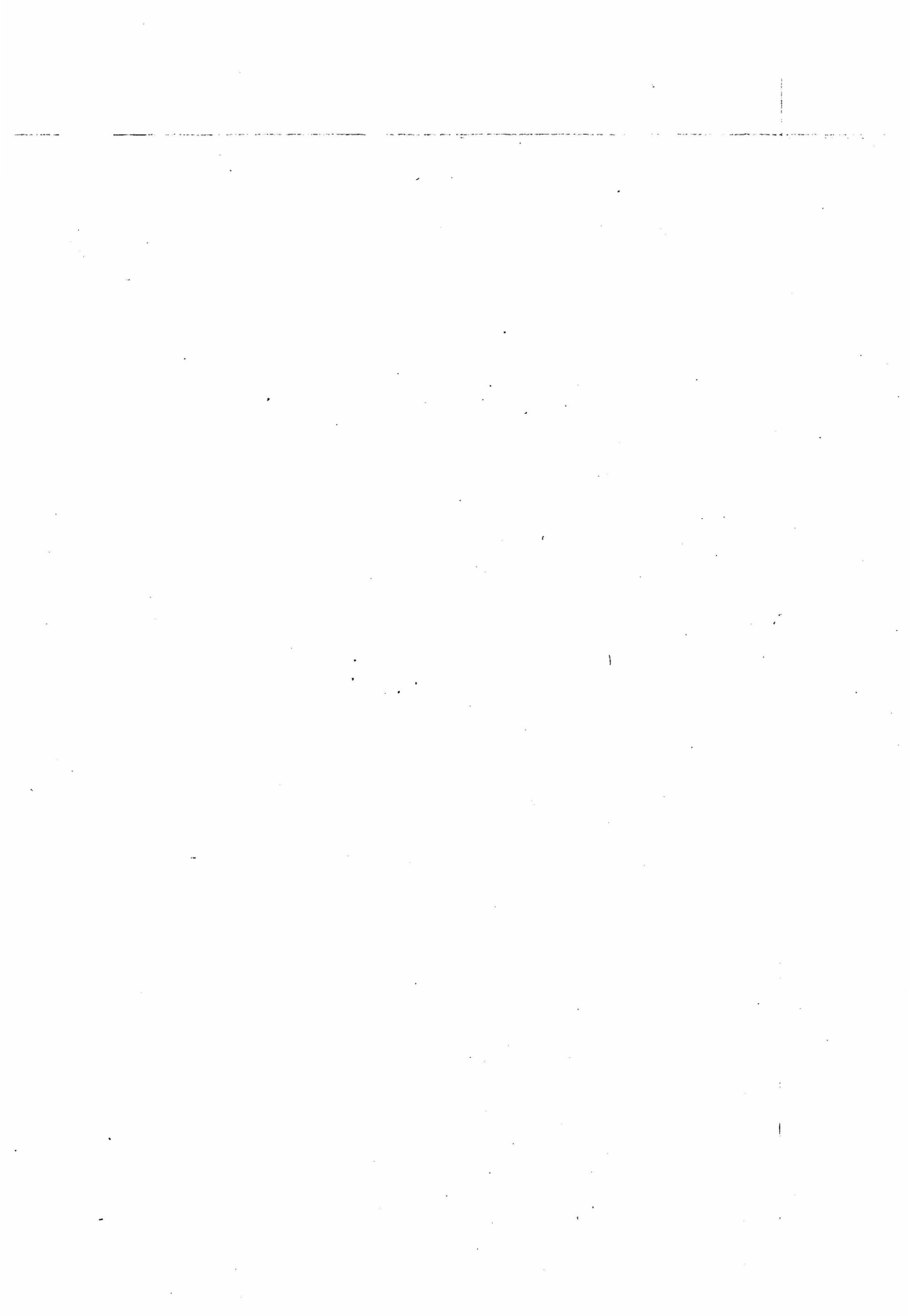
D. — Assim me é necessário confessar.

M. — Ademais, se a retidão não está naquelas coisas que devem possuí-la, a não ser quando são segundo o que devem, e isto só é para elas o serem retas, é claro que uma só é a retidão de todas elas.

D. — Não se pode negar.

M. — Uma só é, portanto, a verdade em todas elas.

D. — E é impossível negar-se isso. Todavia, demonstra-me por que razão falamos em verdade "desta ou daquela coisa", como para distinguir diferenças de verdades, se elas não tomam diversidade alguma das próprias coisas. De fato, muitos apenas concedem que não existe nenhuma diferença entre a verdade da vontade e a que se diz da ação, ou de alguma das outras coisas.

M. — Impropriamente se diz que a verdade é "desta ou daquela coisa", porquanto ela não tem o seu ser nas próprias coisas ou delas próprias ou por essas mesmas nas quais se diz que ela está. Mas quando as próprias coisas são conforme ela, que sempre está presente naquelas que devem ser, então se diz "a verdade desta ou daquela coisa", como a verdade da vontade, da ação, do mesmo modo que se diz "o tempo desta ou daquela coisa", uma vez que é um só e o mesmo o tempo de todas as coisas que existem juntas no mesmo tempo; e se não existisse esta ou aquela coisa, não menos existiria o mesmo tempo. Com efeito, não se diz o tempo desta ou daquela coisa porque o tempo esteja nas próprias coisas, mas porque as próprias coisas estão no tempo. E assim como o tempo considerado por si não se diz o tempo de algo, mas quando consideramos as coisas que nele existem dizemos "o tempo desta ou daquela coisa", assim a verdade suprema, subsistente por si, não é própria de nenhuma coisa, mas quando algo existe segundo ela, é então que se fala na verdade ou na retidão disso.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

O GRAMÁTICO

Tradução do PROF. DR. RUY AFONSO DA COSTA NUNES

Como o Gramático é Substância e Qualidade

I

Discípulo — Peço-te que me esclareças com certeza a respeito do gramático: se é uma substância ou uma qualidade, a fim de que, conhecida essa questão, eu saiba o que deva pensar de outras coisas que, semelhantemente, se dizem por derivação.

Mestre — Dize-me, primeiramente, por que duvidas.

D. — A razão da minha dúvida é que parece que se podem provar as duas alternativas com razões necessárias, ou seja, que é e não é.

M. — Prova-o, portanto.

D. — Não te apresses a contradizer tudo o que eu disser, mas aguarda que a minha exposição chegue ao fim e, em seguida, aplaude ou corrige.

M. — Seja como queres.

D. — Com efeito, para que se demonstre que o gramático é uma substância basta considerar que todo gramático é um homem e todo homem é uma substância. De fato, tudo que o gramático tem para que a substância o siga, ele não o tem a não ser pelo fato de ser homem. Por isso, uma vez concedida tal coisa, isto é, que é um homem, todas as coisas que acompanham o homem acompanham o gramático. Que o gramático, porém, seja uma qualidade, confessam-no abertamente os filósofos que trataram desse assunto, e seria um atrevimento contestar-lhes a autoridade a respeito dessas matérias. Do mesmo modo, porquanto é necessário que o gramático seja ou uma substância ou uma qualidade, de tal maneira que, se é uma destas coisas,

outra coisa senão uma substância animada sensível pode ser enten-

não é a outra, e se não é qualquer uma delas é necessário que seja outra; tudo o que serve para asseverar uma parte destrói a outra, e tudo o que enfraquece uma delas, fortalece a outra. Por conseguinte, uma vez que dessas duas partes uma é verdadeira e a outra é falsa, rogo-te que me expliques a verdade, descobrindo a falsidade.

II

M. — Os argumentos que apresentaste para as duas partes são necessários, exceto o que dizes com afirmar que, se uma delas se admite, a outra não pode ser admitida. Por isso, não deves exigir de mim que demonstre que uma das partes é falsa — o que não pode ser feito por ninguém —, mas explicarei como não existe contradição entre uma e outra, se isso puder ser feito por mim. Mas, primeiramente, eu queria ouvir de ti mesmo o que achas que se pode opor a esses teus argumentos.

D. — Isso que exiges de mim, eu já esperava de ti atentamente, mas porquanto asseveras que as tuas próprias demonstrações são irrepreensíveis, compete a mim, que duvido, explicar o que me provoca dúvida; cabe a ti, porém, demonstrar a firmeza e a conveniência de ambas as partes.

M. — Dize-me, pois, o que achas e eu tentarei fazer o que pedes.

D. — Com efeito, aquela proposição que diz que o gramático é um homem, eu julgo que se deve rejeitar deste modo: "Nenhum gramático pode ser entendido sem a gramática e todo homem pode ser entendido sem a gramática". Ainda mais: "Todo gramático recebe um mais e um menos, e nenhum homem recebe mais e menos". Da união dessas duas proposições tira-se uma conclusão, isto é, nenhum gramático é homem.

III

M. — Isso não se segue

forme a natureza dos silogismos, embora nenhuma verdade ampare as suas conclusões.

IV

D. — O animal nada mais é absolutamente do que uma substância animada sensível, e a substância animada sensível não é outra coisa senão o animal.

M. — Assim é. Mas dize, também, se todo aquele que não é outra coisa senão uma substância animada sensível pode ser entendido sem a racionalidade e não seja racional por necessidade.

D. — Não o posso negar.

M. — Por conseguinte, todo animal pode ser entendido sem a racionalidade e nenhum animal é por necessidade racional.

D. — Não posso dizer que isso não seja conseqüência do que foi admitido, embora eu tema bastante aquilo que suspeito que pretendas.

M. — Mas nenhum homem pode ser entendido sem a racionalidade e é necessário que todo homem seja racional.

D. — De ambos os lados vejo-me em apuros. De fato, se concedo o que dizes, concluis que nenhum homem é animal; se nego, não só dizes que eu não posso ser entendido, como que realmente existo sem a racionalidade.

M. — Não temas. Com efeito, não se tira a conclusão que imaginas.

D. — Se assim é como prometes, concedo de boa mente tudo o que propuseste; do contrário, eu o farei de mau grado.

M. — Combina, pois, tu mesmo, as quatro últimas proposições que formulei, em dois silogismos.

D. — Sem dúvida, elas podem ser dispostas nesta ordem: "Todo animal pode ser entendido sem a racionalidade. Mas nenhum homem pode ser entendido sem ela". Ainda mais: "Nenhum animal é racional por necessidade. Todo homem, porém, é racional por necessidade". Dessas duas ordens de duplas proposições vejo que as proposições não parecem vacilar em coisa alguma. De fato, as duas que têm por sujeito o termo homem são de tal modo tão evidentes por si mesmas, que seria imprudência demonstrá-las, enquanto as duas que têm por sujeito o termo animal parecem de tal modo comprovadas, que seria um atrevimento negá-las. Mas vejo que a união desses dois silogismos pode ser tomada como semelhante em tudo aos outros que já apresentei, a não ser que, quando eu perceber claramente a falsa conclusão desses silogismos, eu repare que a mesma coisa ocorre igualmente com aqueles que eu havia formulado.

M. — Assim é.

D. — Demonstra-me, pois, em que consiste tanto engano aqui e ali, uma vez que as proposições parecem verdadeiras e unidas con-

forme a natureza dos silogismos, embora nenhuma verdade ampare as suas conclusões.

IV

M. — Fá-lo-ei quanto aos teus silogismos; mas os meus, discute-os, se o quiseres.

D. — Faça-se de acordo com o teu parecer.

M. — Repete e junta os silogismos que fizeste.

D. — Todo homem pode ser entendido sem a gramática.

M. — Que dizes com afirmar que o homem pode ser entendido sem a gramática?

D. — O homem.

M. — Dize, pois, numa mesma proposição o que entendes.

D. — Todo homem pode ser entendido ser homem sem gramática.

M. — Concedo; prossegue.

D. — Nenhum gramático pode ser entendido sem a gramática.

M. — Que pretendes exprimir ao dizer que o gramático não pode ser entendido sem a gramática?

D. — O gramático.

M. — Explica, pois, o que entendes.

D. — Nenhum gramático pode ser entendido ser gramático sem a gramática.

M. — Junta essas duas proposições assim completas, como agora mesmo as formulaste.

D. — Todo homem pode ser entendido ser homem sem a gramática. Nenhum gramático pode ser entendido ser gramático sem a gramática.

M. — Repara, pois, se eles têm um termo comum, sem o qual não levam a conclusão alguma.

D. — Vejo que elas (as proposições) não têm um termo comum e que, portanto, nada se pode concluir delas.

M. — Compõe outro silogismo.

D. — Já não há necessidade de que trabalhes para a sua demonstração. De fato, dou-me conta da sua falácia. Com efeito, eu entendia as suas proposições assim, como se alguém dissesse: "Ne-

nhum homem é mais e menos homem e todo gramático é mais ou menos gramático". E, uma vez que estas duas proposições não têm nenhum termo comum, delas nada se conclui.

M. —Então, parece-te que dessas tuas combinações nada pode ser concluído?

D. — Assim eu pensava com certeza, mas essa tua pergunta leva-me a suspeitar que talvez nela se esconda alguma eficácia. Mas como concluiriam, sem que exista um termo comum?

M. — O termo comum do silogismo não deve existir tanto na expressão quanto no significado, assim como, na verdade, nada se conclui se o termo é comum na palavra mas não o é no sentido. Assim, nada impede que não exista na expressão, se existe no intelecto. Sem dúvida, é o significado que faz a união no silogismo e não as palavras.

V

D. — Espero que dês uma conclusão às minhas proposições.

M. — Realmente, elas concluem algo, mas não o que esperas.

D. — Seja o que for, eu o recebo de boa mente.

M. — Quem diz: "Todo homem pode ser entendido como gramático sem gramática, e nenhum gramático pode ser entendido como gramático sem gramática", não está dando a entender que o ser do homem não precisa de gramática, e que o ser do gramático precisa da gramática?

D. — Nada é mais verdadeiro.

M. — Porventura, têm um termo comum essas duas proposições que há pouco eu disse estarem significadas naquelas outras duas?

D. — Têm.

M. — Conclui-se, portanto, que o ser do gramático não é o ser do homem, isto é, não existe uma mesma definição para os dois.

D. — Sem dúvida, vejo que assim se conclui, e que assim é.

M. — Todavia, nem por isso se conclui que o gramático não é homem, como tu entendias. Mas, se entenderes assim: "O gramático não é homem", como se alguém dissesse que o gramático não é o mesmo ser que o homem, isto é, eles não têm a mesma definição, então a conclusão é verdadeira.

VI

D. — Entendo o que dizes.

M. — Ora, pois, se entendes bem o que eu disse, dize-me como te desembaraçarias deste silogismo, se alguém o compusesse: "Todo gramático se diz tal por uma certa qualidade. Nenhum homem se diz tal por essa mesma qualidade. Logo, nenhum homem é gramático". Nenhuma demonstração, porém, consegue tirar essa conclusão de que o racional não seja predicado de nenhum homem. Semelhantemente, aquele silogismo que há pouco proferiste não pode concluir necessariamente que gramático não seja predicado de homem. Com efeito, as suas proposições significam isso, se as entendermos conforme a verdade, como se alguém dissesse o seguinte: "Todo gramático diz-se gramático naquilo que é uma qualidade. Nenhum homem diz-se homem naquilo que é uma qualidade". Destas duas proposições, entretanto, de nenhum modo se conclui que nenhum gramático seja predicado de homem, porquanto não é o mesmo termo que se afirma a respeito do gramático e se nega a respeito do homem. Existiria certamente naquelas proposições um termo comum e elas apresentariam uma conclusão necessária se, permanecendo a proposição como foi indicada, se fizesse assim uma verdadeira afirmação: "Nenhum homem diz-se gramático naquilo que é uma qualidade"; ou, então, permanecendo a afirmação, assim se apresentasse realmente a proposição: "Todo gramático diz-se homem naquilo que é uma qualidade". De fato, destas duas combinações seguir-se-ia que gramático não seria atribuído a nenhum homem. Se alguém, porém, quisesse entender aquilo que se diz: "O homem não é o mesmo que gramático", como se eu dissesse que o fulgor é esplendor, ou que o fulgor não é esplendor, isto é, o fulgor é a mesma coisa ou não é a mesma coisa que o esplendor; se alguém, insisto, entender assim esta afirmação: "O homem não é gramático", nesse caso, segundo esse *sentido*, segue-se daquelas proposições, se se considerar bem a sua força, que nenhum homem é gramático. De fato, para demonstrar que a essência de homem não é a essência do gramático, o significado das proposições tem um termo comum.

VII

M. — Entendeste bem o que eu disse, mas talvez não consideraste bem o que afirmei.

D. — Como que eu entendi bem mas não considerei bem?

M. — Dize-me: se alguém adiantasse a seguinte afirmação: "Nenhum homem pode ser entendido sem a racionalidade, mas toda pedra pode ser entendida sem a racionalidade", que conclusão se tiraria daí?

D. — O que se concluiria, portanto, senão que nenhuma pedra é homem?

M. — Como entendes isso? Porventura, no sentido de que uma pedra de modo algum é homem ou no sentido de que a pedra não é o mesmo que o homem?

D. — Entendo que de modo nenhum a pedra é homem.

M. — Dize, pois, em que se diferencia este silogismo daquele teu silogismo no qual afirmas que o gramático não pode ser entendido sem a gramática, mas o homem pode, e, por isso, o gramático não é homem?

D. — Na verdade, quanto à força da argumentação, nada vejo em que este se diferencie daquele. Com efeito, assim como aí deve entender-se que o gramático não pode ser entendido como gramático sem a gramática, e o homem pode ser entendido como homem sem a gramática, assim aqui deve entender-se que o homem não pode ser entendido como homem sem a racionalidade, e a pedra pode ser entendida como pedra sem a racionalidade; por essa razão, uma vez que a conclusão deste silogismo ficou estabelecida, a saber, que de modo algum a pedra é homem, verás que para mim a conclusão do meu silogismo, que é absolutamente semelhante a esta, ficou encoberta pelas tuas solertes exposições. Daí eu já entender por que disseste que eu entendi bem, mas não considerei bem. Sem dúvida, entendi bem o sentido do que me dizias ao falar, mas não considerei bem aquilo mesmo que me querias dizer, porque ignorei como aquilo me enganava.

M. — Antes não consideraste bem aquilo que ignoraste como não te enganava.

D. — Como?

M. — Certamente, se este silogismo que há pouco eu propus é exposto assim como eu expus o teu, como se alguém dissesse: "Nenhum homem pode ser entendido como homem sem a racionalidade, mas toda pedra pode ser entendida como pedra sem a racionalidade", não terá outra força conclusiva do que aquela que eu disse que o teu possuía. Mas, porquanto este pode ser entendido de algum outro modo e aquele teu não pode, ele tem esta conclusão: "Que de modo algum a pedra pode ser homem". Com efeito, quando digo que nenhum homem pode ser entendido sem a racionalidade e toda pedra pode ser entendida sem a racionalidade, assim pode, ou melhor, deve tomar-se como se se dissese: "Nenhum homem pode de modo algum ser entendido sem a racionalidade. Mas toda pedra pode, de qualquer modo, ser entendida sem a racionalidade". Donde se colhe: "Logo, nenhuma pedra de modo algum é homem". Por certo nas tuas proposições a verdade de modo algum admite semelhante subentendido. De fato, não se pode dizer que nenhum gramático pode ser entendido de algum modo sem a gramática ou que todo homem pode de qualquer modo ser entendido sem a gramática, uma vez que todo aquele que é gramático pode ser entendido como homem sem a gramática e nenhum homem pode ser entendido como gramático sem a gramática. Por essa razão, não podem concluir que o gramático de nenhum modo é homem.

VIII

D. — Não tenho o que dizer contra essa tua sentença. Mas, visto que me aconselhaste em segredo a não ficar contente com entender o que dizes, mas a meditar sobre o que afirmas, parece-me que deve ser considerada aquela conclusão que demonstraste proceder do meu silogismo, que o ser do gramático não é o ser do homem. Ora, se isso assim é, então quem tem a essência de gramático nem por isso tem necessariamente a essência de homem. Mas se o homem segue o gramático, a essência do homem segue a essência do gramático. Acontece, porém, que uma não segue a outra. Por isso, o homem não segue o gramático. Logo, nem todo gramático é homem. Mas, como para todos os gramáticos existe uma razão pela qual são homens, por certo ou todo gramático é homem ou nenhum o é. Como consta,

porém, que nem todo gramático o é, logo nenhum é homem. Assim, parece que, ao retirares de modo tão arguto a conclusão ao meu silogismo, deste-lhe com isso mais agudeza implicitamente.

M. — Embora veladamente eu te aconselhasse a que refletisses cuidadosamente sobre o que ouves, não recomendei, todavia, que o fizesses inutilmente, como parece. De fato, ainda que proves sofisticamente que nenhum gramático é homem, por isso que o ser do gramático não é o ser do homem, será contudo útil para ti observar na crueza da sua falácia esse puro sofisma que te engana sob o manto da razão verdadeira.

D. — Mostra-me, então, o que me engana e onde me burla essa demonstração que acabo de fazer a respeito do gramático.

M. — Voltemos uma vez mais ao animal e ao homem, nos quais de tal modo como que tocamos com as mãos a verdade que nenhum sofisma nos pode convencer, ainda que nos constranja a crer numa falsidade. Dize, pois, se o ser de cada coisa se acha na sua definição.

D. — Assim é.

M. — A definição de homem é a definição de animal?

D. — De modo algum. Com efeito, se o animal racional mortal, que é a definição de homem, fosse a definição de animal, a todo aquele a quem conviesse o termo animal conviria o de racional mortal, o que é falso.

M. — Portanto, o ser do homem não é o ser do animal.

D. — Assim se conclui.

M. — Por conseguinte, a partir disso pode provar-se que nenhum homem é animal, pela mesma razão com que há pouco demonstraste que nenhum gramático é homem. Por isso, se vires ser uma declarada falsidade o que esse teu raciocínio aqui conclui, então não tomes por verdade certa o que ali te ilude.

D. — Já me demonstraste que ela me engana; mostra-me também onde.

M. — Não lembras o que pouco antes eu disse, como tu mesmo concedes, que o ser do gramático não é o ser do homem, o que equivale a dizer que a definição do gramático não é a definição do homem, isto é, que o gramático não é absolutamente a mesma coisa que o homem? Com efeito, assim como o homem não deve ser definido com a gramática, assim o gramático não pode ser definido sem a gramática. Por isso, aquela tua argumentação deve entender-se do seguinte modo: "Se o ser do gramático não é *simplesmente o ser do* homem, então quem tem a essência de gramático nem por isso tem

simplesmente a essência de homem. De modo semelhante deve entender-se que *simplesmente* o homem não segue o gramático, isto é, se é gramático não se segue que seja *simplesmente* homem. Assim, pois, nada mais se conclui senão que nenhum gramático é *simplesmente* homem".

D. — Nada mais claro.

IX

M. — Mas, se se demonstrasse, o que, como penso, se pode fazer facilmente, que o ser do gramático não é o ser do homem como o ser do branco não é o ser do homem — com efeito, o homem pode existir sem o branco e o branco sem o homem — então, verdadeiramente, seguir-se-ia como conseqüência que algum gramático pode ser um não-homem.

D. — Por que, então, nos preocupamos, se isso pode ser demonstrado? Demonstra-o, e encerre-se esta questão.

M. — Não deves exigir isso de mim a èsta altura. De fato, nesta questão não ventilamos se pode existir, mas se existe algum gramático não-homem, o que vês que não pode ser demonstrado.

D. — Ainda não vejo, porque ainda tenho o que dizer em contrário.

M. — Dize-o.

D. — Aristóteles demonstra que o gramático é daquelas coisas que existem num sujeito. Ora, nenhum homem existe noutro como num sujeito. Por isso, nenhum gramático é homem.

M. — Aristóteles não quis tirar essa conseqüência das suas afirmações. De fato, o mesmo Aristóteles diz que algum homem é homem e animal gramático.

D. — Como, então, se resolve esse silogismo?

M. — Responde-me: quando me falas a respeito do gramático, como entenderei o que falas: tu te referes a esse nome ou às coisas que ele significa?

D. — Às coisas.

M. — Mas, então, que coisas ele significa?

D. — Significa o homem e a gramática.

M. — Portanto, ouvido esse nome, eu entenderei o homem ou a

gramática, e falando sobre o gramático falarei sobre o homem ou sobre a gramática.

D. — Assim deve ser.

M. — Dize-me, então: o homem é uma substância ou existe num sujeito substancial?

D. — Ele não existe num sujeito, mas é uma substância.

M. — E a gramática é uma qualidade e existe num sujeito?

D. — As duas coisas.

M. — Que há, então, para admirar se alguém diz que o gramático é uma substância e não existe no sujeito enquanto é homem, e que o gramático é uma qualidade que existe num sujeito enquanto é gramática?

X

D. — Não posso deixar de confessar isso. Mas ainda acrescentarei um argumento a fim de dizer por que o gramático não é uma substância. É que toda substância é primeira ou segunda, mas o gramático não é nem primeira nem segunda.

M. — Lembra-te das afirmações de Aristóteles que pouco antes mencionei e nas quais ele diz que o gramático é substância primeira e segunda porque se comprovou que algum homem, que é homem e animal, se diz gramático. Mas então, como demonstras que o gramático não é substância primeira nem segunda?

D. — Porque existe num sujeito aquilo que não é nenhuma substância, e afirma-se de muitos, o que não é próprio de uma substância primeira, nem é gênero ou espécie nem se diz dele naquilo que é, o que é próprio da substância segunda.

M. — Nada dessas coisas, se lembras bem o que dissemos, retira do gramático a substância porque, segundo um certo aspecto, o gramático não existe num sujeito, é gênero e espécie, e diz-se de outros naquilo que é um certo algo, pois que é homem — que é uma espécie — e animal — que é um gênero — e essas coisas se dizem naquilo em que ele é um certo algo. É, também, um indivíduo enquanto homem e animal, porque assim como um certo homem é um certo animal, assim certo gramático é indivíduo. De fato, Sócrates é *animal*, homem e gramático.

D. — Não posso negar o que dizes.

XI

M. — Se não tens outros argumentos com que possas demonstrar que o gramático não é homem, demonstra agora que ele não é gramático.

D. — Posso fazer isso mais facilmente com um dedo do que com um argumento. Com efeito, destroçaste todos os meus argumentos, quando explicaste que pela palavra gramático se significa várias coisas e, de acordo com essas significações, é que se deve falar e entender a respeito do gramático. E ainda que eu não o possa negar, isso, contudo, não satisfaz o meu espírito de forma que ele fique descansado como o que achou o que procurava. Com efeito, pareces não ter a preocupação de me ensinar mas apenas de estorvar os meus argumentos. Mas assim como me coube a tarefa de expor as coisas que de um lado e de outro me forçavam a cair na ambigüidade, assim o teu dever era ou destruir uma parte ou demonstrar como ambas não se repugnam.

M. — Por que é que não te parece suficientemente demonstrado que essas duas afirmações de que o gramático é uma substância e o gramático é uma qualidade de modo algum são incompatíveis uma com a outra, já que naquilo que se diz do gramático ora se deve entender e falar enquanto é homem, ora enquanto é gramático?

D. — Porque ninguém que entende o nome de gramático ignora que este termo gramático significa o homem e a gramática; mas se, fiado em tal conhecimento, eu falar ao povo e disser: "O gramático é uma ciência útil", ou: "Este homem conhece bem gramático", diante disso não apenas os gramáticos ficarão irritados como os ignorantes cairão no riso. Por isso, de modo algum posso acreditar que sem nenhuma razão os tratadistas da dialética tenham escrito tão freqüentemente, e com tanto enpenho, aquilo que eles próprios se envergonhariam de dizer ao conversarem entre si. De fato, muitíssimas vezes, quando querem mostrar uma qualidade ou um acidente, acrescentam: "como gramático", e outros exemplos semelhantes, uma vez que o uso de todos os que falam atesta que o gramático é mais uma substância do que uma qualidade ou um acidente. E quando querem ensinar algo a respeito da substância nunca dizem: "como o gramático", ou coisa semelhante. Disso advém que, se o gramático deve dizer-se

substância e qualidade, porque significa o homem e a gramática, então por que o homem não é igualmente qualidade e substância? Por certo, homem significa uma substância com todas aquelas diferenças que existem no homem, como é o caso da sensibilidade e da mortalidade. Mas nunca, onde algo tenha sido escrito sobre alguma qualidade, se apresentou este exemplo: "como o homem".

XII

M. — Repudias aquele argumento que apresentei, pelo qual se demonstra que o gramático é uma substância e uma qualidade, porque ele não se aplica ao nome de homem; mas eu penso que ages de tal modo porque não consideras de que maneira diferente o nome de homem signifique aquelas coisas de que consta que o homem e o gramático signifiquem o homem e a gramática. Sem dúvida, o nome de homem significa por si mesmo e como um único ser aquelas coisas de que consta todo homem. Entre essas coisas a substância ocupa o lugar principal, porque é causa de outras coisas e as possui, não como quem precisa delas, mas enquanto elas necessitam da mesma. Com efeito, não existe nenhuma diferença de substância sem a qual a substância não possa ser encontrada e nenhuma das suas diferenças pode existir sem ela. Por isso, ainda que todas as coisas ao mesmo tempo como um só todo sob uma só significação sejam chamadas com o único nome de *homem,* todavia este nome é principalmente tão significativo e apelativo da substância que se diz com plena correção: "A substância é o homem e o homem é a substância". Ninguém, porém, diria: "A racionalidade é o homem ou o homem é a racionalidade", mas "O homem é um ser que possui racionalidade". Na verdade, o termo gramático não significa o homem e a gramática como um único ser, mas significa a gramática por si mesma e o homem de modo indireto. E ainda que este nome seja apelativo de homem, contudo não se diz propriamente que seja significativo do mesmo; e embora seja significativo de gramática não é, todavia, apelativo. Chamo aqui de apelativo o nome de qualquer coisa pelo qual ela própria é denominada no uso corrente da linguagem. Sem dúvida, não se diz por nenhum hábito lingüístico: "A gramática é o gramático" *ou* "O gramático é a gramática", mas "O homem é gramático" e "O gramático é homem".

XIII

D. — Não percebo por que dizes que gramático significa a gramática por si mesma e o homem indiretamente, e como seja apenas significativo de gramática. Com efeito, assim como o homem consta de animalidade, de racionalidade e de mortalidade, e por isso homem significa essas três coisas, assim gramático consta de homem e de gramática e, portanto, esse nome significa as duas coisas. Por certo, nunca se diz gramático ou o homem sem a gramática, ou a gramática sem o homem.

M. — Por conseguinte, se é assim como tu dizes, a definição e o ser do gramático é: "O homem que sabe gramática".

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, como a gramática divide o homem gramático do não-gramático, conduz o gramático ao ser, e é parte daquilo que é o ser da coisa, não pode estar e não estar no gramático após a corrupção do sujeito.

D. — E o que se conclui daí?

M. — Conseqüentemente, a gramática não é um acidente mas uma diferença substancial, e o homem é gênero e o gramático é espécie. Não é diferente a argumentação a respeito da brancura e de semelhantes acidentes. O tratado de toda a arte revela aquilo que é falso.

D. — Ainda que eu não possa negar o que dizes, contudo eu ainda não me convenci de que gramático não signifique homem.

M. — Admitamos que exista algum animal racional — não, porém, o homem — que conheça a gramática tal como o homem.

D. — É fácil fazer essa suposição.

M. — Existe, portanto, algum não-homem que sabe gramática.

D. — Assim se conclui.

M. — Mas todo aquele que sabe gramática é gramático.

D. — Concedo.

M. — Por conseguinte, existe algum não-homem que é gramático.

D. — Tal é a conseqüência.

M. — Mas tu dizes que no gramático se entende o homem.

D. — Digo.

M. — Logo, algum não-homem é homem, o que é falso.

D. — A isso é levada a razão.

M. — Não percebes, então, que gramático não parece significar mais o homem do que o termo branco, a não ser porque a gramática cabe apenas ao homem, enquanto a brancura compete não só a ele?

D. — Assim se conclui daquilo que tomamos por suposição. Mas quero que proves isso sem nenhuma suposição.

M. — Se o homem existe no gramático, não se predica com ele juntamente a respeito de um outro, como animal não é predicado com o homem, porque é inerente ao homem. Com efeito, não se diz com propriedade que Sócrates é um homem animal.

D. — Não se pode contradizer tal argumento.

M. — Mas diz-se convenientemente que Sócrates é um homem gramático.

D. — Convenientemente.

M. — Por conseguinte, o homem não está no gramático.

D. — Vejo que essa conclusão se impõe.

M. — Igualmente, se o gramático é um homem que sabe gramática, em qualquer lugar que se ponha o gramático afirmar-se-á com propriedade: "É um homem que sabe gramática".

D. — Assim é.

M. — Logo, se com propriedade se afirma que Sócrates é um homem gramático, com propriedade também se diz: "Sócrates é um homem-homem que sabe gramática".

D. — Tal é a conclusão.

M. — Todo homem, porém, que sabe gramática é um homem gramático.

D. — Assim é.

M. — Por conseguinte, Sócrates, que é um homem-homem que sabe gramática, é um homem-homem gramático. E, porquanto o gramático é um homem que sabe gramática, conclui-se que Sócrates é um homem-homem-homem que sabe gramática, e assim indefinidamente.

D. — Não posso resistir a essa evidente conseqüência.

M. — Igualmente, se no gramático deve entender-se o homem com gramática, deve entender-se por igual em todos os derivados semelhantes aquilo que é denominado com aquilo a partir do que se denomina.

D. — Eu já percebia isso.

M. — Logo, *hodierno* significa aquilo que é chamado hodierno e hoje.

D. — E depois?

M. — *Hodierno* significa, portanto, alguma coisa com tempo.

D. — É necessário que assim seja.

M. — Por conseguinte, *hodierno* não é um nome mas um verbo, porque é um vocábulo que significa tempo e não é uma proposição.

XIV

D. — Tu me demonstraste suficientemente que o gramático não significa homem.

M. — Percebes, então, por que eu disse que gramático não é significativo de homem?

D. — Percebo, e espero que demonstres ser o gramático significativo de gramática.

M. — Não dizias pouco antes que gramático significa um homem que sabe gramática?

D. — Eu acreditava nisso.

M. — Mas já ficou suficientemente demonstrado que não significa homem.

D. — Suficientemente.

M. — Que resta, portanto?

D. — Que não significa outra coisa senão o que sabe gramática.

M. — Por conseguinte, é significativo da gramática.

D. — Demonstrou-se suficientemente que gramático não é apelativo de gramática mas de homem, nem é significativo de homem mas de gramática. Mas porquanto disseste que gramático significa a gramática por si e o homem indiretamente, peço-te que distingas para mim claramente essas duas significações, para que eu entenda como o gramático não é significativo daquilo que de algum modo significa, ou como é apelativo daquilo de que não é significativo.

M. — Se em alguma casa está fechado um cavalo branco, sem que tu o saibas, e se alguém te diz: "Nesta casa há uma coisa branca", porventura saberias por meio dessa declaração que aí existe um cavalo?

D. — Não. Com efeito, quer o branco indique a brancura, quer o sujeito no qual existe a brancura, não concebo mentalmente a essência de nenhuma coisa certa a não ser a desta cor.

M. — Ainda que entendas alguma outra coisa além desta cor,

aquilo que afirmaste, entretanto, é certo, a saber, que por esse nome não entendes a essência daquilo em que existe a própria cor.

D. — Está certo. De fato, ainda que ocorra ao espírito um corpo ou uma superfície, o que não se dá por outra razão senão porque eu tenho experiência de que nestas coisas costuma existir a brancura, todavia o próprio nome de *branco* não significa nada dessas coisas, como ficou demonstrado a respeito do gramático. Mas ainda aguardo que me demonstres por que ele significa.

M. — O que é que acontece, se vês perto um do outro um cavalo branco e um boi preto, e se alguém te diz a respeito do cavalo: "Bate nele", mas sem indicar com algum sinal a que animal se refere? Saberias, porventura, que ele se refere ao cavalo?

D. — Não.

M. — Mas se a ti, que ignoras e perguntas: "Qual?", te for respondido: "O branco", entendes a que animal ele se refere?

D. — Pelo nome de branco entendo o cavalo.

M. — Por conseguinte, o nome de branco significa para ti o cavalo.

D. — Significa, sem dúvida.

M. — E não percebes que significa de um modo diferente do que o nome de cavalo?

D. — Percebo. Na verdade, o nome de cavalo, ainda mesmo antes de eu saber que o próprio cavalo é branco, significa para mim a substância do cavalo por si mesma e não por intermédio de alguma outra coisa. Ao contrário, o nome de branco significa a substância do cavalo não por si mesma, mas indiretamente, isto é, por isso que eu sei que o cavalo é branco. Com efeito, uma vez que nada mais signifique este nome de *branco* do que esta proposição *que tem brancura,* assim como esta proposição por si mesma me proporciona o significado de brancura e não o daquela coisa que tem a brancura, assim, também, o nome. Mas porque eu sei que a brancura existe no cavalo e sei disso por outro meio que não pelo nome de branco, ou seja, por meio da vista, uma vez compreendida a brancura por esse nome, compreendo o cavalo por saber que a brancura está no cavalo, isto é, por uma outra coisa diferente do nome de branco, pelo qual, todavia, o cavalo é chamado.

XV

M. — Percebes, então, como *branco* não é significativo daquilo que de algum modo significa, e como é apelativo daquilo de que não é significativo?

D. — Percebo isso, também. De fato, significa o cavalo e não o significa, porque não o significa por si mas por outro e, no entanto, o cavalo é chamado branco. E o que vejo no branco eu o entendo no gramático e em semelhantes denominativos. Por isso, parece-me que a significação dos nomes e dos verbos pode dividir-se da seguinte maneira: os que significam por si e os que significam por intermédio de outro.

M. — Considera, também, que dessas duas significações aquela que é por si ou direta é substancial às próprias palavras significativas, enquanto a outra é acidental. Com efeito, quando se diz na definição do nome ou do verbo que é uma voz significativa, não deve entender-se senão naquela significação que é por si ou direta. De fato, se se deve entender na definição de nome e de verbo aquela significação que é dada por intermédio de outra ou indireta, *hodierno* já não será um nome mas um verbo. Sem dúvida, algumas vezes indica-se com aquela significação alguma coisa com tempo, como eu disse acima, o que não é próprio de um nome mas de um verbo.

XVI

D. — É evidente o que dizes, mas o espírito não aceita sem escrúpulo que gramático seja uma qualidade, embora signifique a gramática ou que só o homem, isto é, sem gramática, é gramático, posto que foi demonstrado que o homem juntamente com a gramática não é o gramático. Donde se colhe que só o homem é gramático, porquanto não pode ser gramático a não ser só ou com a gramática. Com efeito, ainda que o nome de gramático seja significativo de gramática, contudo não se responderia convenientemente a quem perguntasse o que é o gramático ao dizer: "É gramática" ou "É uma qualidade". E se ninguém é gramático participando da gramática, segue-se como

conclusão que o homem não é gramático a não ser com a gramática.

M. — Certamente, ao se dizer que o homem só, isto é, sem gramática é gramático, isso basta quanto à resolução da tua questão, mas pode ser entendido de dois modos, um verdadeiro e outro falso. Na verdade, só o homem, sem gramática, é gramático, porque só ele é que tem a gramática. De fato, a gramática não possui a gramática nem sozinha nem com o homem. Mas o homem só, isto é, sem gramática não é gramático, porque não havendo gramática ninguém pode ser gramático, assim como aquele que vai à frente guia um outro, e só ele é o que precede, porque aquele que acompanha não é o que precede, nem se estiver separado nem de tal modo que daqueles dois se faça um o que precede, porque quem está só não é o que precede, pois, a não ser que haja quem acompanhe, não pode existir alguém que preceda. Na verdade, quando se diz que o gramático é uma qualidade, não se afirma isso corretamente senão conforme o tratado de Aristóteles sobre as *Categorias*.

XVII

D. — Porventura, aquele tratado examina mais alguma coisa do que a questão de que tudo o que existe ou é substância ou quantidade ou qualidade, etc.? Por conseguinte, se só o homem é gramático, só a substância é gramático. Como é, então, que segundo aquele tratado o gramático é mais qualidade do que substância?

M. — Ainda que se entenda ali aquilo que tu dizes, que tudo o que existe é alguma dessas duas coisas, contudo a intenção principal de Aristóteles naquele livro não foi demonstrar isso, mas que todo nome ou verbo significam alguma dessas coisas. Com efeito, ele não pretendia demonstrar o que é cada uma dessas coisas nem de que coisas sejam apelativas cada uma das palavras, mas de que coisas elas são significativas. Mas porquanto as palavras não significam senão coisas, ao dizer o que é que as palavras significam, foi necessário dizer o que são as coisas. Com efeito, sem que eu diga tudo o que ele afirma, a divisão que ele faz no princípio do tratado das *Categorias* demonstra suficientemente aquilo que eu disse. De fato, ele não diz daquelas coisas que existem que cada uma é ou substância ou quantidade, etc., nem diz daquelas coisas que se dizem sem nenhuma composição que cada uma se chama substância ou quantidade, mas

ele afirma daquelas coisas que se dizem sem nenhuma composição que cada uma significa ou uma substância ou uma quantidade.

D. — Convence-me a razão do que afirmas.

M. — Portanto, quando Aristóteles diz: "Daquelas coisas que se dizem sem nenhuma composição cada uma significa ou a substância ou a quantidade", etc., de qual significação te parece que ele fala, daquela pela qual as próprias palavras significam por si mesmas e que lhes é substancial, ou da outra, que é indireta e acidental?

D. — Parece-me que ele não fala senão daquela significação que ele próprio declarou ser inerente às próprias palavras, ao definir o nome e o verbo, e pela qual significam por si mesmas ou diretamente.

M. — Crês, porventura, que no tratado ele prosseguiu no assunto de modo diferente do que propôs na divisão ou que algum dos seus seguidores que escreveram sobre a dialética quis opinar sobre esse assunto de modo diverso do que ele próprio admitiu?

D. — De modo algum os seus escritos permitem que alguém pense isso, porque nunca se encontrou algum deles que colocasse alguma palavra para mostrar alguma coisa que signifique indiretamente, mas sempre para mostrar que significa por si mesma. Com efeito, ninguém que queira mostrar a substância coloca *branco* ou *gramático,* mas ao ensinar sobre a qualidade enuncia as palavras branco e gramático e outras semelhantes.

XVIII

M. — Ora, se, proposta a dita divisão, eu te pergunto o que é o gramático conforme essa divisão e conforme aqueles que a seguem ao escreverem sobre a dialética, o que é que pergunto e o que é que me responderás?

D. — Sem dúvida, não se pode perguntar aqui se não sobre a palavra ou sobre a coisa que ela significa. Por isso, como consta que gramático, conforme essa divisão, não significa o homem ou a gramática, responderei sem hesitação, se perguntas sobre a palavra, que ela é uma palavra que significa uma qualidade; mas se perguntas sobre a coisa significada, que é uma qualidade.

M. — Ignoras, proventura, que o mesmo Aristóteles chama as palavras pelo nome das coisas das quais são significativas e não com o nome das que são apenas apelativas, no mesmo livro, como quando

diz que toda substância parece significar este algo, isto é, toda palavra significa uma substância, assim como nomeia ou antes mostra as coisas — que tu lembraste pouco antes — só com as suas palavras significativas e às vezes não apelativas?

D. — Não posso ignorar isso. Por essa razão, quer se pergunte sobre a palavra, quer sobre a coisa, quando se pergunta o que é o gramático segundo o tratado de Aristóteles, e segundo os seus seguidores, responda-se devidamente: "É uma qualidade; todavia, segundo a apelação, é verdadeiramente uma substância".

M. — Assim é. Com efeito, não nos deve abalar o fato de que os dialéticos escrevam de um modo sobre as palavras, conforme sejam significativas, e usem-nas de um outro modo ao falarem, segundo sejam apelativas, e se os gramáticos dizem uma coisa segundo a forma das palavras e outra segundo a natureza das coisas. Dizem certamente que *lapis* é do gênero masculino e *petra* do feminino; que *mancipium* é do gênero neutro, que a palavra *temer* é verbo ativo, enquanto *ser temido* é passivo, sendo que ninguém diz que *lapis* é macho ou *petra* é fêmea ou que *mancipium* não é nem macho nem fêmea ou que *temer* é fazer mas *ser temido* é padecer.

XIX

D. — A razão evidentemente não me permite dúvida alguma nas coisas que disseste, mas ainda existe algo a respeito desse assunto que eu gostaria de esclarecer. Com efeito, se gramático é uma qualidade porque significa uma qualidade, não vejo por que *armado* não seja uma substância, uma vez que significa uma substância. E por isso se armado é *ter,* porque significa ter, ignoro por que gramático não seja ter, já que significa ter. De fato, assim como se demonstra absolutamente que gramático significa uma qualidade porque significa aquele que tem uma qualidade, assim armado significa uma substância, porque significa aquele que tem uma substância, isto é, armas. Assim como se demonstra que armado significa ter, porque significa aquele que tem armas, assim gramático significa ter, porque significa aquele que tem uma disciplina.

M. — De modo algum, levando-se em conta essa argumentação, posso negar que armado é uma substância ou que o gramático tem algo.

D. — Quisera ser ensinado por ti, quanto a saber se uma certa coisa pode pertencer a diferentes predicamentos.

M. — Na verdade, não julgo que uma e a mesma coisa possa acomodar-se em diversos predicamentos, ainda que se possa duvidar em certos casos; penso que isso exigiria uma discussão mais ampla e mais profunda do que esta que entabulamos neste breve diálogo. Não vejo, porém, o que impeça que uma só palavra, que significa muitas coisas não como uma só, seja colocada às vezes em vários predicamentos, tal como *branco,* que se diz qualidade e ter. Com efeito, branco não significa uma qualidade e ter como uma só coisa, tal como homem significa, como uma só coisa, a substância e as qualidades de que consta o homem. De fato, a coisa que é chamada *homem* é uma certa coisa que consta daqueles elementos que indiquei, mas a coisa que se chama *branco* não é uma certa coisa que conste do ter e de uma qualidade, porque nada é chamado branco a não ser a coisa que tem brancura que, de modo algum, consta do ter e de uma qualidade. Portanto, se se diz: "O homem é substância e o homem é qualidade", uma só e a mesma coisa que é significada e chamada por esse nome se diz que é substância e qualidade, o que parece inconveniente. Quando, porém, dizemos que branco é qualidade e ter, não dizemos que o que se chama por esse nome é qualidade e ter, mas que essas duas coisas são significadas por esse nome e nada de inconveniente daí se segue.

D. — Por que, porém, o homem não é, segundo a divisão de Aristóteles, substância e qualidade, já que significa ambas as coisas, assim como branco é qualidade e ter, em virtude da dupla significação?

M. — Acho que para essa interrogação pode bastar aquilo que eu disse acima, a saber, porque é principalmente significativo da substância, e porque aquela única coisa que significa uma substância é um sujeito portador de qualidade e não a qualidade; na verdade, branco não significa nada mais principalmente, mas igualmente qualidade e ter, nem se torna uma só daquelas coisas que sejam mais isto ou aquilo e de que seja significativo o termo branco.

XX

D. — Quisera que me explicasses de modo mais claro como não se forma uma só coisa daquelas que o termo branco significa.

M. — Se algo é composto delas, então ou é uma substância ou é algum dos outros predicamentos.

D. — Não pode ser outra coisa.

M. — Mas nenhum deles se forma do ter e da brancura.

D. — Não posso contradizer isso.

M. — Do mesmo modo, uma só coisa não se forma de muitas a não ser por composição de partes que são do mesmo predicamento, tal como o animal, que consta de corpo e de alma, ou pela conveniência do gênero e da diferença de um ou de muitos como o corpo e o homem, ou pela espécie e pela coleção de propriedades como, por exemplo, Platão. Mas aquelas coisas que o termo branco significa não são de um só predicamento nem um é para o outro gênero ou diferença ou espécie ou coleção de propriedades nem são diferenças de um só gênero, mas são acidentes do mesmo sujeito; sujeito, entretanto, que o termo branco não significa, já que branco nada mais significa do que o ter e a qualidade. Portanto, não se forma uma só coisa daquelas que o termo branco significa.

D. — Embora a razão não pareça sustentar o que asseveras, quisera, todavia, ouvir o que responderias se alguém, a isso que afirmas que branco nada mais absolutamente significa do que o ter e a qualidade, assim objetasse: "Uma vez que o branco é o mesmo que aquele que tem brancura, não significa determinadamente isto ou aquilo que tem brancura como o corpo, mas indeterminadamente algo que tem brancura. Com efeito, branco ou é quem tem brancura ou quem não tem. Mas quem não tem brancura não é branco. Por conseguinte, branco é quem tem brancura. Pelo que, porquanto todo aquele que tem brancura não é senão alguma coisa, é necessário que branco seja algo que tem brancura ou algo tendo brancura. Em suma, branco ou significa algo que tem brancura ou nada; mas não se pode entender o nada tendo a brancura. Logo, é necessário que o branco signifique algo que tem brancura".

XXI

M. — Não se trata de saber se tudo o que é branco é algo ou quem tem, mas se este nome contém na sua significação isso que se diz algo ou que tem — assim como o homem contém o *animal* — de tal modo que assim como o homem é "um animal racional mortal", assim branco seja algo tendo brancura ou quem tem brancura. Com

efeito, é necessário que uma coisa qualquer seja muitas coisas que, no entanto, não são significadas pelo nome da mesma coisa. De fato, é necessário que todo animal tenha uma cor e seja racional ou irracional, mas o nome de animal nada significa dessas coisas. Por isso, ainda que branco não seja senão algo tendo ou alguém que tem brancura, não é necessário, todavia, que branco signifique isso. Na verdade, admitamos que o branco ou a coisa branca signifique algo que tem brancura. Mas algo que tem brancura não é outra coisa mais do que algo branco.

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, branco ou coisa branca sempre significa algo branco.

D. — Assim é.

M. — Por conseguinte, onde se coloca branco ou coisa branca, sempre se toma retamente pelo branco alguma coisa branca.

D. — É a conclusão natural.

M. — Logo, onde se diz que algo é branco, corretamente também se diz duas vezes: algo algo branco, e onde se diz duas vezes, aí se diz três vezes, e isso indefinidamente.

D. — Isso é lógico e absurdo.

M. — Seja também o branco aquilo mesmo que é o que tem brancura. Mas *tem* não é outra coisa senão *aquele que tem.*

D. — Nem pode ser de outra forma.

M. — Portanto, branco não é outra coisa senão aquele que tem brancura.

D. — Não é outra coisa.

M. — Quando, porém, se diz *aquele que tem brancura,* esta oração não significa mais do que o branco.

D. — Assim é.

M. — Logo, branco é o mesmo que aquele que é branco.

D. — Assim se conclui.

M. — Finalmente, em todo lugar que se ponha branco toma-se devidamente por ele aquele que é branco.

D. — Não o posso negar.

M. — Portanto, se é branco aquele que é branco, é também o que o que é é branco. E se é isso, é também o que o que o que é é é branco, e assim indefinidamente.

D. — Nem isso é menos lógico nem menos absurdo do que o modo como às vezes algo seja algo.

M. — Se alguém, porém, diz que branco ou significa algo que

tem brancura ou nada, se assim se entende tal afirmação como se fosse dito: "Branco ou significa algo que tem ou significa não-algo que tem", de modo que não-algo seja um nome indefinido, não é íntegra nem verdadeira a divisão e, por isso, nada prova. Seria o mesmo que se alguém dissesse: "O cego ou vê algo ou vê não-algo". Mas se assim se entende que significa algo que tem ou não significa, então a divisão é íntegra e verdadeira e não contradiz as coisas que foram ditas.

D. — Está suficientemente claro que por branco não se significa algo que tem brancura nem aquele que tem brancura, mas apenas o fato de ter brancura, isto é, a qualidade e o ter, sendo que só com esses elementos não se compõe algo de uno e, por isso, o branco é ambas as coisas porque significa igualmente ambas. Vejo que essa razão vale para todas as coisas que se dizem sem composição e significam igualmente quaisquer coisas múltiplas das quais não se forma uma só, e acho que não se pode objetar validamente coisa alguma às afirmações que fizeste nesta discussão.

M. — É o que me parece. Todavia, como sabes quanto disputam os dialéticos em nossos tempos a respeito da questão proposta por ti, não quero que te apegues de tal modo às coisas que dissemos que as sustentes teimosamente, se alguém conseguisse destruí-las com argumentos mais fortes e estabelecer coisas contrárias. Se isso acontecer, pelo menos não negarás que estas afirmações nos serviram de exercícios para as discussões.

PEDRO ABELARDO

LÓGICA PARA PRINCIPIANTES

(LÓGICA INGREDIENTIBUS)

Tradução do Prof. Dr. Ruy Afonso da Costa Nunes

Começam as Glosas do Mestre Pedro Abelardo sobre Porfírio

Para aqueles dentre nós que se iniciam no estudo da lógica digamos algumas palavras sobre as suas propriedades, e comecemos por tratar do gênero a que ela pertence, ou seja, a filosofia. Boécio não denomina qualquer ciência filosofia, mas só aquela que consiste no estudo das coisas mais elevadas. De fato, não damos o nome de filósofos a quaisquer estudiosos, mas apenas aos sábios cuja inteligência se aprofunda na consideração das questões mais sutis. Boécio distingue três espécies de filosofia, isto é, a *especulativa,* que investiga a natureza das coisas; a *moral,* que considera a questão da vida honesta; e a *racional,* denominada lógica pelos gregos e que trata da argumentação. Alguns autores, entretanto, separam a lógica da filosofia com afirmar que ela constitui mais um instrumento, de acordo com Boécio, do que uma parte da ciência filosófica, uma vez que todas as outras disciplinas dela se utilizam de alguma forma, quando usam os seus argumentos para fazerem as próprias demonstrações. Quer se trate de uma investigação sobre o mundo físico, quer de um assunto moral, os argumentos procedem da lógica. O próprio Boécio rebate essa opinião com afirmar que nada impede a lógica de ser, ao mesmo tempo, instrumento e parte da filosofia, tal como a mão é, ao mesmo tempo, instrumento e parte do corpo humano. Às vezes, a própria lógica parece ser instrumento de si mesma, quando demonstra com os seus argumentos uma questão pertencente à sua área, como, por exemplo, a seguinte: *o homem é uma espécie do gênero animal.* Contudo, nem por isso ela é menos lógica, ao servir de instrumento da lógica. Assim, também, ela não é menos filosófica por ser instrumento da filosofia. O próprio Boécio também a distingue das duas outras

espécies de filosofia pelo seu fim próprio que consiste em compor argumentações. Ainda que o filósofo da natureza componha argumentações, não é a filosofia natural (Physica) que o instrui quanto a isso, mas apenas a lógica.

Por essa razão lembra, ainda, Boécio, a respeito da lógica, que ela foi organizada e reduzida a certas regras das argumentações, para que não arrastasse ao erro aqueles que são excessivamente vacilantes devido aos falsos raciocínios, quando pareça construído com os seus argumentos o que não se acha na natureza das coisas, e quando, às vezes, se inferem coisas que são contrárias nas suas condições, como neste caso: *Sócrates é corpo; ora, o corpo é branco; logo, Sócrates é branco.* Ou de outro modo: *Sócrates é corpo; ora, o corpo é preto; logo, Sócrates é preto.*

Na redação de um tratado de lógica impõe-se necessariamente certa ordem no tratamento dos assuntos, pois, uma vez que as argumentações se compõem de proposições, e já que estas são formadas por termos, quem escreve uma obra completa de lógica precisa primeiramente tratar dos simples termos, depois, das proposições e, por fim, coroar o seu estudo com o exame das argumentações, tal como o fez o nosso príncipe Aristóteles, que escreveu as *Categorias* sobre a doutrina dos termos, o *Peri Hermeneias* sobre as proposições, e os *Tópicos* e os *Analíticos* sobre as argumentações.

Esta obra de Porfírio, conforme o esclarece a indicação do título, constitui uma introdução às *Categorias* de Aristóteles, mas, como o próprio autor demonstra posteriormente, ela é necessária para toda a arte da lógica. Passaremos a examinar agora, de modo breve e preciso, a *intenção* do autor, a *matéria* de que trata, o *método* seguido, a *utilidade* do estudo, e a *parte* da dialética à qual se subordina esta ciência.

A *intenção* é principalmente instruir o leitor nas *Categorias* de Aristóteles, de tal modo que ele se torne capaz de compreender mais facilmente as coisas que são aí tratadas. Por isso, passa a examinar os cinco temas que constituem a sua matéria, a saber, o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente, pois julgou útil o conhecimento dessas noções para as *Categorias,* uma vez que a respeito delas se discute em quase todo o curso das *Categorias.* Essas noções que dissemos ser em número de cinco, e que se denominam gênero, espécie, etc., podem ser referidas, de certo modo, às coisas por elas significadas. Ele explica convenientemente o significado desses cinco nomes

de que se serve Aristóteles, para que, ao se chegar às *Categorias,* não se ignore o que deve ser entendido por esses nomes. Pode-se, também, lidar com todos os significados desses nomes como se fossem cinco porque, embora possam ser tomados individualmente como infinitos — pois existem, com efeito, infinitos gêneros, assim como espécies, etc. —, entretanto, como se disse, todos são considerados como cinco noções, uma vez que todas as coisas são tomadas de acordo com as cinco propriedades: todos os gêneros segundo o que constitui os gêneros, e assim para os outros. É da mesma forma que as oito partes da oração são consideradas segundo oito das suas características, embora sejam infinitas quando tomadas individualmente.

O *método* seguido no tratamento do assunto consiste em examinar em separado, primeiramente, cada uma das noções nos seus diferentes aspectos, passando-se, depois, a um conhecimento maior delas por meio da consideração das suas propriedades e dos seus caracteres comuns.

A *utilidade* da obra, como ensina o próprio Boécio, é principalmente contribuir para o conhecimento das *Categorias.* Mas ela se exprime de quatro formas, como o demonstraremos mais adiante, com o maior empenho, quando o próprio autor tratar do assunto.

Realmente, percebe-se de imediato a razão pela qual o presente estudo pertence à lógica, se, de início, distinguirmos diligentemente as partes dessa ciência. De acordo com Cícero e Boécio, a lógica se compõe de duas partes, a saber, a ciência de *descobrir* argumentos e a de *julgá*-los, isto é, de confirmar e comprovar os argumentos descobertos. De fato, duas coisas são necessárias a quem argumenta. Primeiro, que encontre os argumentos por meio dos quais possa convencer e, depois, que saiba confirmá-los, se alguém os atacar, afirmando que são defeituosos ou insuficientemente firmes. Daí ensinar Cícero que a *descoberta* é, por natureza, a primeira parte. Esta ciência das *Categorias* interessa às duas partes da lógica mas, principalmente, à *descoberta.* Ela própria, aliás, é uma parte da ciência da descoberta. Com efeito, como se poderia deduzir um argumento de um gênero, de uma espécie ou de outras categorias, a menos que estas aqui tratadas fossem conhecidas? Donde o próprio Aristóteles introduzir a definição delas na sua obra sobre os *Tópicos,* quando trata dos seus "lugares", como o faz Cícero na sua obra homônima. Mas por isso que o argumento se confirma com as próprias razões das quais foi tirado,

esta ciência está relacionada com o juízo. Assim como se tira um argumento da natureza do gênero ou da espécie, assim a partir dela mesma se confirma o argumento extraído. Ao se considerar, por exemplo, quanto a natureza da espécie no homem pertença ao gênero animal, descobre-se imediatamente nela o argumento para provar que o homem é um animal. Se alguém criticar o argumento, mostro imediatamente que ele é procedente, indicando em ambos a natureza da espécie ou do gênero, a fim de que, a partir das mesmas relações desses termos, se encontre o argumento e se confirme o que foi descoberto.

Existem, todavia, alguns que separam completamente da descoberta e do juízo esta ciência das categorias, das divisões e das definições, como também a das proposições e que, de maneira alguma, as admitem entre as partes da lógica, uma vez que as julgam necessárias para toda a lógica. Aos que assim pensam, parecem ser contrárias tanto a autoridade quanto a razão. De fato, Boécio, nos seus *Comentários sobre os Tópicos de Cícero,* estabelece uma dupla divisão da dialética em que as duas partes se incluem reciprocamente, de tal modo que cada uma delas abrange toda a dialética. A primeira parte equivale à ciência da descoberta e do juízo, enquanto a segunda constitui a ciência da divisão, da definição e da dedução. Ele também as reduz uma a outra de tal modo que na ciência da descoberta, que é um membro da primeira parte da divisão, também inclui a ciência de dividir ou de definir, devido aos argumentos serem deduzidos tanto das divisões quanto das definições. Daí que a ciência do gênero e da espécie ou das outras noções se acomode, por igual razão, à ciência da descoberta. O próprio Boécio afirma, ainda, que o tratado sobre as *Categorias* apresenta-se em primeiro lugar entre os livros de Aristóteles para os que se iniciam no estudo da lógica. Disso resulta com evidência que as *Categorias* não se separam da lógica, pois nelas se depara ao leitor uma introdução à lógica, principalmente porque a distinção das categorias proporciona grandes recursos para a argumentação e uma vez que por meio dela se consegue estabelecer de que natureza cada coisa seja ou não seja. A propriedade das proposições também está igualmente relacionada com a dos argumentos, ao se demonstrar que ora esta, ora aquela proposição é contrária ou contraditória ou oposta de qualquer outra maneira. Portanto, desde que todos os tratados da lógica convergem para o seu fim, que é a

argumentação, nenhuma dessas ciências ou tratados deve ser separada da lógica.

Terminadas estas considerações preliminares, iniciemos o comentário literal. *Uma vez que é necessário, Chrysaorios, para aprender o que é a doutrina de Aristóteles, saber o que é o gênero, o que é a diferença, o que é a espécie, o que é o próprio e o que é o acidente, etc.* Primeiramente, o autor apresenta uma introdução ao assunto sobre o qual vai escrever, na qual indica a matéria de que vai tratar, a utilidade da obra e promete escrever de modo introdutório, conforme o que os filósofos julgaram retamente dessas coisas. O termo "necessário" costuma ser tomado em três acepções, pois às vezes ele é usado com o sentido de "inevitável", como nesta frase: "é necessário que a substância não seja qualidade"; às vezes significa "útil", como quando se diz: "é necessário ir ao forum"; e, às vezes, significa "determinado", como na sentença; "é necessário que o homem morra algum dia". Na verdade, os dois primeiros significados de necessário são de tal sorte que parecem combater-se um ao outro para decidir qual deles possa ser tomado aqui de modo mais conveniente. Pois é de suma necessidade conhecer de antemão essas coisas, para que se possa chegar até às outras questões, uma vez que estas últimas não podem ser conhecidas sem aquelas, donde se colhe a *utilidade* desse estudo. Se alguém, entretanto, considerar cuidadosamente o texto, julgará ser mais conveniente dizer *útil* do que *inevitável.* Quando Porfírio faz a suposição da coisa da qual ele diz que algo é necessário, como que projetando uma certa relação para alguma outra coisa, ele sugere a significação da utilidade. De fato, o útil sempre diz respeito a outra coisa, enquanto o inevitável se diz por causa de si mesmo. Construa-se, então, a frase de Boécio da seguinte maneira: "é necessário, isto é, útil, conhecer o que é o gênero", etc., isto é, *quais as* propriedades de cada noção, o que se revela nas suas definições, que não são, de fato, formuladas segundo a sua substância, mas conforme as suas propriedades acidentais, uma vez que o nome de gênero e das outras noções não designa substâncias mas acidentes. Daí tomarmos aquele termo "o que" mais de acordo com a propriedade do que com a substância. *Para aprender . . .* O autor apresenta quatro pontos nos quais ele mostra uma quádrupla utilidade, como observamos acima, a saber, as categorias, as definições, as divisões, as demonstrações, isto é, as argumentações que demonstram a questão proposta. *O que,* isto é, a ciência das categorias, *de Aristóteles,* ou

seja, a que está contida no seu tratado. Pois um livro, às vezes, é designado pelo nome do seu autor como, por exemplo, Lucano. *É que esse conhecimento é necessário para dar as definições,* isto é, para impor e compor as definições. *E, de modo geral,* essas cinco noções também são úteis *para tudo o que se refere à divisão e à demonstração,* isto é, para a argumentação. E uma vez que é necessário, isto é, útil para tantas coisas conhecer essas noções, *resolvi oferecer-te uma breve relação,* isto é, um tratado, *e tentarei em poucas palavras, como numa espécie de introdução, examinar o que disseram os antigos filósofos a respeito da consideração dessas coisas,* isto é, a respeito dessas cinco noções e isso, digo, numa relação resumida, isto é, moderadamente breve. Ele explica isso de imediato com dizer *breve relação* e *numa espécie de introdução.* Com efeito, a excessiva brevidade poderia acarretar excessiva obscuridade, conforme o dito de Horácio: "Tento ser breve e torno-me obscuro". E, para que o leitor não fique desesperado devido à brevidade nem confundido pela prolixidade, o autor promete escrever a modo de uma introdução. Mas de que modo esta obra possa ser de valia tanto para as categorias como para os outros três assuntos, o próprio Boécio o estabelece de modo bastante cuidadoso, no que, entretanto, tocaremos apenas de leve. Mostremos, primeiramente, de que maneira cada um dos tratados das cinco noções convém às categorias. O conhecimento do *gênero* cabe às categorias, porque Aristóteles aí discrimina os dez gêneros supremos de todas as coisas que abrangem os infinitos significados dos nomes de todas as coisas e que não podem ser conhecidos como gêneros de outras coisas, a não ser que se saiba de antemão o que sejam os gêneros. O conhecimento da *espécie* também não está desligado das categorias, uma vez que sem ela não se pode conhecer o gênero e, desde que uma noção é relativa à outra, segue-se que a sua essência e o seu conhecimento têm mútuas relações. Daí ser necessário definir uma pela outra, conforme o atesta o próprio Porfírio. A *diferença,* também, que unida ao gênero completa a espécie, é necessária para distinguir a espécie tanto quanto para distinguir o gênero e, estabelecida a divisão deste último, é ela que revela o significado possuído pela espécie. Muitas coisas, ainda, são acrescentadas por Aristóteles na sua obra *Categorias,* onde trata dessas três noções de gênero, espécie e diferença, de tal forma que, se não forem conhecidas de antemão, as demais não podem ser compreendidas. Tal como no caso da regra: *as coisas de gêneros diversos,* etc. O conhecimento do *próprio* também serve de auxílio, uma vez que o mesmo Aristóteles indica as proprie-

dades das categorias, ao dizer que a propriedade da substância *é ser uma e a mesma em número,* etc. Portanto, para que a natureza do *próprio* não fosse ignorada, era necessário que ela fosse antes explicada. Todavia, deve observar-se que Porfírio trata apenas dos próprios das espécies mais especiais, enquanto Aristóteles investiga as propriedades dos gêneros. Leve-se em conta, entretanto, que a natureza das propriedades destes (gêneros) manifesta-se pela semelhança com as daquelas (das espécies mais especiais), uma vez que os *próprios* dos gêneros se exprimem da mesma forma que as propriedades das espécies, isto é, que o *próprio* convém sempre apenas a uma espécie e só a ela. Mas quem duvida que o conhecimento do *acidente* pertença às categorias, já que nove entre as dez categorias são *acidentes?* Além disso, o próprio Aristóteles investiga com freqüência e diligentemente as propriedades das coisas que existem no *sujeito,* isto é, as propriedades dos *acidentes* e a isso, principalmente, é consagrado o tratado do *acidente.* O conhecimento do *acidente* serve, ainda, para se distinguirem as noções de *diferença* e de *próprio,* que não seriam perfeitamente discernidas, se não se tivesse claro conhecimento do *acidente.*

Passemos agora a demonstrar como essas cinco categorias servem para o conhecimento das *definições.* Com efeito, uma definição ou é substancial ou é uma descrição. A substancial é peculiar à espécie e recorre ao gênero e às diferenças; por isso, para o seu estudo concorrem os respectivos tratados do gênero, da diferença e da espécie. A descrição, por sua vez, é freqüentemente tirada dos acidentes. Daí servir para ela, principalmente, o conhecimento do acidente. Mas o conhecimento do *próprio* é útil, em geral, para todas as definições que têm uma semelhança com ele, pelo fato de que elas, também, são convertíveis com o que é definido.

Para as *divisões,* essas cinco categorias também são necessárias, uma vez que sem o conhecimento delas a divisão vem a ser feita mais por acaso do que pela razão. Isso pode ser comprovado quanto a cada tipo de divisão. Existem três espécies de divisão essencial *(secundum se),* a saber, a divisão do gênero, a do todo e a da palavra; e existem, igualmente, três espécies de divisão acidental, isto é, quando o acidente é dividido em sujeitos ou os sujeitos em acidentes ou o acidente em acidentes. A divisão, porém, do gênero ora se faz em espécies, ora em diferenças aduzidas em lugar das espécies. Portanto, servem para fazer a divisão as noções de gênero, espécie e diferença, que

também contribuem para a divisão do todo e a da palavra, que poderiam ser confundidas com a do gênero, se a natureza do gênero não fosse conhecida de antemão, como, por exemplo, o gênero todo é predicado univocamente de cada uma das espécies, enquanto o todo não é predicado singularmente das suas partes componentes, e a palavra, que tem várias acepções, não convém univocamente às suas divisões. Por isso, os predicáveis também são muito úteis para a divisão do termo equívoco, justamente por serem úteis para as definições, uma vez que se sabe o que é ou não é equívoco, por meio de definições. Igualmente para a divisão de espécie acidental o conhecimento do acidente, pelo qual ela é constituída, é necessário, e os outros predicáveis também servem para distinguir esse tipo de divisão, pois, de outra sorte, dividiríamos o gênero em espécies ou diferenças, tal como dividimos o acidente em sujeitos.

O conhecimento dos cinco predicáveis, como lembramos acima, serve evidentemente para descobrir, também, *argumentações* ou para confirmá-las, uma vez que tenham sido descobertas, pois descobrimos os argumentos e confirmamos essa descoberta, de acordo com a natureza do gênero, da espécie ou dos outros predicáveis. Boécio, porém, a esta altura, denomina-os cinco sedes dos silogismos, mas contra tal afirmação pode dizer-se que não aceitamos "lugares" *(topoi)* no conjunto perfeito dos silogismos mas, certamente, aquele vocábulo especial foi usado abusivamente em vez do gênero, isto é, falando de silogismo em vez de argumentação, pois de outra sorte, Boécio diminuiria a utilidade dos predicáveis, se dirigisse tal conhecimento apenas para os silogismos e não, de modo geral, para todas as argumentações que Porfírio, semelhantemente, chama demonstrações. De certa forma, é possível atribuir, também, "lugares" às combinações perfeitas de silogismos, não porque pertençam aos silogismos por eles mesmos, mas porque também podem ser aduzidos como evidência dos silogismos, pelo fato de confirmarem os entimemas que deles se deduzem. Agora, porém, uma vez estabelecidos estes pontos quanto à utilidade dos predicáveis, retornemos à explicação literal.

Abstendo-me de tratar das questões mais profundas. Esclarece, ainda, Porfírio que conservará o caráter introdutório de sua obra, evitando o exame de questões árduas e envolvidas em obscuridade e considerando as mais simples de maneira comedida. Não é à toa que ele diz "de maneira comedida", porque uma coisa pode ser fácil em si mesma e, contudo, não ser tratada de modo claro.

No momento, recusar-me-ei de falar *a respeito dos gêneros e das espécies,* continua Porfírio, para saber se existem por si mesmos ou se são puras concepções do espírito e, no caso de existirem por si mesmos, se são corpóreos ou incorpóreos ou, também, se existem separados dos objetos sensíveis ou se neles permanecem: esse problema é muito difícil e exigiria investigação muito extensa.

No momento . . . Porfírio indica com precisão quais sejam essas profundas questões, ainda que não as resolva, e aponta as causas dessas duas atitudes, isto é, de deixar de investigá-las e, no entanto, de mencioná-las. Se ele não as examina, é porque o leitor bisonho ainda não é capaz de investigá-las e de lhes perceber o alcance. Mas ele toca nelas de passagem, para que o leitor não se torne negligente. Com efeito, se ele tivesse silenciado completamente a seu respeito, o leitor, imaginando que absolutamente nada mais precisaria ser investigado quanto a essas questões, não se interessaria mais por qualquer outra indagação. De fato, existem três questões, como diz Boécio, secretas e muito úteis que foram sondadas por não poucos filósofos e por uns poucos resolvidas. A *primeira* é como segue: os gêneros e as espécies existem por si mesmos ou não passam de puras concepções do espírito, etc., como se ele dissesse: será que eles têm verdadeiro ser ou consistem apenas em opinião? A *segunda* é, no caso de se conceder que são verdadeiros seres, se são essências corpóreas ou incorpóreas, e a *terceira* é saber se estão separados dos objetos sensíveis ou se deles fazem parte. Com efeito, existem duas espécies de seres incorpóreos, uma vez que alguns, tal como Deus e a alma, podem permanecer na sua incorporeidade fora dos objetos sensíveis, e outros de modo algum podem estar fora dos objetos sensíveis em que existem, tal como a linha não se acha fora do corpo que a sustenta. Boécio toca de leve nessas questões, dizendo: *No momento recusar-me-ei de falar a respeito dos gêneros e das espécies, para saber se existem por si mesmos,* etc., *e, no caso de existirem por si próprios, se são corpóreos ou incorpóreos, ou se,* quando se diz que são incorpóreos, *se separariam dos objetos sensíveis,* etc., *e neles permanecendo.* Isso pode ser entendido de vários modos. Podemos tomar essas palavras como se ele dissesse: recusar-me-ei de falar a respeito dessas três questões expostas acima e de algumas outras relacionadas com elas, isto é, com essas três questões. Podem formular-se algumas outras, e que são igualmente difíceis, a respeito delas, tal como a da causa comum da imposição de nomes universais, isto é, qual seja a causa pela qual coisas diversas concordem entre si ou, também, a questão do significado dos

nomes universais pelos quais nada parece ser concebido ou que parecem não corresponder a coisa alguma e, ainda, muitas outras difíceis questões. Podemos, também, explicar de tal modo as palavras *neles permanecendo,* de forma a acrescentar uma quarta questão, isto é, se é necessário que os gêneros e as espécies, enquanto gêneros e espécies, tenham alguma coisa que se lhes sujeite pela denominação ou, se essas coisas denominadas fossem destruídas, se poderia, ainda, o universal consistir apenas no significado intelectivo como, por exemplo, esta palavra "rosa", quando nenhuma rosa mais existisse à qual esse termo pudesse ser aplicado. *Mais tarde discutiremos a respeito dessas questões com a máxima diligência.*

Mas, agora, continuemos com a explicação literal da introdução. Observe-se que, quando Porfírio diz *no momento,* isto é, no presente tratado, ele de certo modo insinua que o leitor aguarda que se resolvam essas questões em outro lugar. *Esse problema é muito difícil.* Com essas palavras ele aponta a causa pela qual se abstém aqui dessas questões, isto é, porque o seu exame é muito difícil para o leitor que não consegue avaliar o seu alcance, fato que ele imediatamente indica com precisão. *E exigiria investigação muito extensa,* pois ainda que o autor seja capaz de resolvê-la, o leitor não é capaz de empreender tal exame. É uma investigação, digo, mais extensa do que a tua. *Tentarei demonstrar-te aqui aquilo que os Antigos e, entre eles, sobretudo os Peripatéticos conceberam de mais razoável sobre esses últimos pontos e sobre os que eu me propus estudar. Aquilo que.* Tendo determinado as coisas sobre as quais silencia, ele ensina as que apresenta, isto é, aquelas coisas que *sobre estas questões,* a saber, o gênero e a espécie, *e sobre* aquelas outras três categorias já propostas, *os Antigos,* não pela idade mas pela compreensão, *conceberam de mais provável,* isto é, com verossimilhança naqueles pontos em que todos concordaram e não houve discrepância alguma de opiniões. De fato, para resolver as citadas questões alguns pensavam de um modo, e outros, de forma diferente. Daí lembrar Boécio que, segundo Aristóteles, os gêneros e as espécies só subsistem nos objetos sensíveis mas são entendidos fora deles, enquanto Platão admite que não só eles são entendidos fora dos objetos sensíveis como existem realmente fora deles. *E destes Antigos,* digo, *principalmente os Peripatéticos,* isto é, uma parte desses Antigos. Ele chama os Peripatéticos de dialéticos ou qualquer espécie de argumentadores. Observa, ainda, que nesta introdução se apresentam aquelas coisas que convêm a um proêmio. Com

efeito, diz Boécio nos seus comentários *Sobre os Tópicos de Cícero:* "Toda introdução que se destina a bem dispor o leitor, como se diz na *Retórica,* ou capta a benevolência ou prepara a atenção ou produz a docilidade. É conveniente que um desses três elementos ou vários, ao mesmo tempo, estejam presentes em todo proêmio; ora, dois deles podem observar-se nesta introdução: a docilidade, quando expõe de antemão a matéria que são as cinco categorias ou predicáveis, e a atenção, quando, com base na doutrina que sobre tal assunto os Antigos formularam, recomenda o tratado pela sua quádrupla utilidade, ou quando promete escrever na forma de uma introdução. Mas a benevolência não é necessária aqui, onde não existe conhecimento detestável para quem procura o tratamento do assunto dado por Porfírio".

Voltemos, porém, agora às supracitadas questões, como prometemos, para investigá-las com todo o cuidado e para resolvê-las. Uma vez que é certo serem os gêneros e as espécies universais, cabendo-lhes tudo o que em geral se refere à natureza dos universais, distingamos aqui as propriedades comuns de cada um dos universais, e indaguemos se elas se aplicam apenas às *palavras* ou, também, às *coisas.*

No *Peri Hermeneias (Sobre a Interpretação)* Aristóteles define o universal como *aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres,* enquanto Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo, como *aquilo que se predica de um único ser.* A autoridade parece atribuir o universal tanto às coisas quanto às palavras. Com efeito, o próprio Aristóteles aplica-o às coisas, quando propunha logo acima a seguinte definição do universal: *uma vez que algumas coisas são universais e outras são singulares, chamo de universal o que é naturalmente apto para ser predicado de muitos seres e, de singular, o que não o é,* etc. O próprio Porfírio, também, ao afirmar que a espécie é constituída de gênero e diferença, situou essas noções na natureza das coisas. Donde se colhe, evidentemente, que as próprias coisas estão contidas no nome universal.

Mas os *nomes,* também, são chamados de universais. Daí a afirmação de Aristóteles: *o gênero determina a qualidade quanto à substância, pois ele significa o que uma certa coisa é.* E Boécio declara no livro *Sobre as Divisões: É muito útil saber que o gênero é de uma certa forma uma semelhança única de muitas espécies, e que essa semelhança revela a concordância substancial de todas elas.* É pró-

prio das palavras *significar* ou *revelar,* e das coisas, o *serem significadas.* E novamente afirma: *O vocábulo de nome predica-se de muitos nomes e é de certo modo uma espécie contendo indivíduos sob si mesma.* Contudo, não é chamada propriamente de espécie, uma vez que o vocábulo não é essencial, porém acidental, e constitui indubitavelmente um universal ao qual se aplica a devida definição. Daí procede que existam, também, termos universais que têm por função servir de predicados das proposições.

Ora, uma vez que tanto coisas como palavras parecem ser chamadas de universais, deve-se investigar de que maneira a definição de universal pode ser aplicada às coisas. De fato, parece que nenhuma coisa nem coleção alguma de coisas pode ser predicada de muitas coisas tomadas uma a uma, sendo tal predicação a exigência própria do universal. Pois, embora as expressões este povo ou esta casa ou Sócrates possam ser afirmadas de todas as suas partes ao mesmo tempo, contudo ninguém diz absolutamente que são universais, uma vez que a sua atribuição não se aplica a cada uma das partes. Uma só coisa, porém, predica-se com muito menos propriedade de muitas do que uma coleção. Vejamos, portanto, como se pode chamar de universal uma só coisa ou uma coleção, e apresentemos todas as opiniões de todos os estudiosos.

Com efeito, *alguns* tomam a coisa universal da seguinte maneira: eles colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material das coisas singulares nas quais existe, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores. De fato, se acontecesse de se separarem essas formas, não haveria absolutamente diferença das coisas que se separam umas das outras apenas pela diversidade das formas, uma vez que a essência da matéria é absolutamente a mesma. Por exemplo, nos homens individuais, diferentes em número, existe a mesma substância de homem que aqui se torna Platão através destes acidentes, e ali, Sócrates, através daqueles outros. A esses conceitos Porfírio parece dar seu completo assentimento, ao dizer: *Pela participação da espécie muitos homens são um só, mas nos particulares esse único e comum são muitos.* E novamente afirma que *os indivíduos são caracterizados da seguinte maneira: cada um deles consiste numa coleção de propriedades que não se encontra em nenhum dos outros.* De modo semelhante, esses mesmos autores colocam uma só e essencialmente a mesma substância de animal em cada um de vários animais diferentes pela espécie, mas que entram nessas

diferentes espécies pela recepção de diversas diferenças, tal como se desta cera eu fizesse primeiro a estátua de um homem e, depois, a estátua de uma vaca, acomodando as formas diferentes à essência que permanece absolutamente a mesma. É preciso, porém, levar em consideração que a mesma cera não constitui as estátuas ao mesmo tempo, como se admite no caso do universal, isto é, que o universal é de tal modo comum que Boécio afirma que o mesmo todo está ao mesmo tempo inteiro nas diferentes coisas das quais constitui a substância materialmente, e embora permaneça em si mesmo universal, este mesmo é singular pelas formas que se lhe acrescentam, sem as quais ele subsiste naturalmente em si mesmo e, sem elas, de maneira alguma permanece em ato (em efetiva existência); sendo universal por natureza, mas singular em ato, é entendido como incorpóreo e não sensível na simplicidade da sua universalidade, mas esse mesmo universal subsiste em ato de modo corpóreo e sensível através dos acidentes e, de acordo com o próprio testemunho de Boécio, subsistem as coisas singulares e entendem-se os conceitos universais.

E esta é *uma de duas sentenças.* Ainda que as autoridades pareçam concordar muito com ela, a física se lhe opõe de todos os modos. Com efeito, se aquilo que é a mesma essência, embora ocupado por diversas formas, consiste em coisas individuais, é necessário que a coisa afetada por essas formas seja aquela ocupada por outras formas, de tal modo que o animal formado pela racionalidade seja o animal formado pela irracionalidade e, assim, o animal racional é o irracional e, desse modo, coisas contrárias coexistiriam ao mesmo tempo no mesmo ser; antes, digamos, já não seriam de modo algum coisas contrárias, quando se unem completamente na mesma essência, tal como nem a brancura nem a negridão seriam contrárias, se ocorressem ao mesmo tempo na mesma coisa, ainda que a própria coisa fosse branca por uma razão e preta por outra, tal como é branca de um lado e dura, de outro, isto é, composta de brancura e de dureza. Determinações contrárias, que também são diversas pela razão, não podem ser inerentes à mesma coisa e ao mesmo tempo, tal como os termos relativos e muitos outros. Daí Aristóteles, no seu capítulo sobre a *relação* (nas *Categorias)* — onde ele mostra que o grande e o pequeno estão presentes no mesmo ser, ao mesmo tempo, sob diversos aspectos — demonstrar que grandeza e pequenez não podem ser contrárias só por se acharem na mesma coisa ao mesmo tempo.

Mas, dir-se-á talvez, de acordo com aquela opinião que raciona-

lidade e irracionalidade não são menos contrárias por serem descobertas na mesma coisa, isto é, no mesmo gênero e na mesma espécie, a menos que se confundam no mesmo indivíduo. O que, também, assim se demonstra: racionalidade e irracionalidade existem verdadeiramente no mesmo indivíduo, uma vez que se acham em Sócrates. Mas, que estejam ao mesmo tempo em Sócrates prova-se por isso que existem ao mesmo tempo em Sócrates e no asno. Mas Sócrates e o asno são Sócrates, e verdadeiramente Sócrates e o asno são Sócrates, porque Sócrates é Sócrates e o asno, isto é, porque Sócrates é Sócrates e Sócrates é o asno. Que Sócrates seja o asno, assim se demonstra, de acordo com aquela opinião: tudo o que exista em Sócrates diferente das formas de Sócrates é aquilo que existe no asno diferente das formas do asno. Mas, tudo o que exista no asno diferente das formas do asno é asno. Tudo o que exista em Sócrates diferente das formas de Sócrates é asno. Mas se isto é assim, uma vez que o próprio Sócrates é aquilo que é diferente das formas de Sócrates, então o próprio Sócrates é asno. A verdade do que afirmamos acima, isto é, de que tudo o que existe no asno diferente das formas do asno é asno, patenteia-se por isso que nem as formas do asno são asno, uma vez que os acidentes seriam substâncias, nem a matéria juntamente com as formas do asno são o asno, pois então seria necessário admitir que corpo e não corpo são corpo.

Existem alguns que, procurando uma escapatória, criticam apenas as palavras desta proposição, *o animal racional é o animal irracional,* mas não a opinião, dizendo que o animal é ambas as coisas, mas que isso não é demonstrado propriamente por estas palavras *o animal racional é o animal irracional,* uma vez que certamente a coisa, ainda que seja a mesma, seja chamada racional por uma razão, e irracional, por outra, isto é, por causa de formas opostas. Mas, certamente não haveria oposição entre as formas que aderissem absolutamente àquelas coisas ao mesmo tempo, e nem por isso se criticam estas proposições *o animal racional é animal mortal* ou *o animal branco é animal ambulante,* porque ele não é mortal pelo fato de ser racional nem ele anda pelo fato de ser branco, mas tomam-se essas proposições como absolutamente verdadeiras, porque o mesmo animal tem ambas as formas ao mesmo tempo, ainda que sob pontos de vista diferentes. Se assim não fora, eles confessariam que nenhum animal é homem, uma vez que nada é homem naquilo que é animal.

Além disso, de acordo com a posição da supracitada opinião,

existem apenas dez essências de todas as coisas, isto é, dez que são gêneros supremos, uma vez que em cada uma das categorias se descobre apenas uma essência, a qual, como se disse, se diversifica apenas pelas formas inferiores e, sem elas, a essência não teria variedade alguma. Por conseguinte, assim como todas as substâncias são absolutamente a mesma substância, assim todas as qualidades são a mesma qualidade e todas as quantidades são a mesma quantidade, etc.

Por conseguinte, uma vez que Sócrates e Platão têm as coisas de cada uma das categorias em si mesmas, e que elas próprias são absolutamente as mesmas, todas as formas de uma são formas da outra, e elas não são diferentes em si mesmas quanto à essência, tal como as substâncias às quais elas são inerentes não se diferenciam como, por exemplo, a qualidade de uma é a qualidade da outra, pois ambas são qualidades. Portanto, eles (Sócrates e Platão) não são mais diferentes por causa da natureza das qualidades do que por causa da natureza da substância, porque a essência da sua substância é uma só, tal como é, igualmente, a das qualidades. Pela mesma razão, a quantidade, que é a mesma, não as torna diferentes e, tampouco, nenhuma das outras categorias. Por isso, nenhuma diferença pode ser proveniente das formas, que não são diferentes uma da outra, assim como as substâncias também não se diferenciam.

Ainda mais, como explicaríamos uma pluralidade de coisas nas substâncias, se a única diferença fosse a das formas, enquanto o sujeito substancial permanece absolutamente o mesmo? Com efeito, não podemos dizer que Sócrates seja numericamente múltiplo, em virtude de receber muitas formas.

Não se pode sustentar, além disso, que os indivíduos sejam compostos pelos próprios acidentes. De fato, se os indivíduos adquirem o seu ser dos acidentes, evidentemente os acidentes lhes são naturalmente anteriores, assim como as diferenças são anteriores às espécies que elas conduzem ao ser. Sem dúvida, assim como o homem se caracteriza pela formação da diferença (específica), assim esses autores referem-se a Sócrates, a partir dos seus acidentes. Donde se conclui que Sócrates não pode existir sem acidentes, tal como o homem não pode existir sem as diferenças. Por conseguinte, Sócrates não é o fundamento dos acidentes, como o homem não o é das diferenças. Todavia, se os acidentes não estão nas substâncias individuais como em sujeitos, certamente não estão nos universais. Com efeito, *qualquer* coisa que esteja nas substâncias segundas como em sujeitos, ele

demonstra que estão da mesma forma universalmente nas substâncias primeiras como em sujeitos. Em conseqüência disso, é claro que carece totalmente de razão a opinião pela qual se diz que absolutamente a mesma essência se compõe de coisas diversas.

Por isso, outros são de parecer diferente quanto ao universal e, aproximando-se mais da realidade, afirmam que as coisas singulares não apenas são diferentes umas das outras pelas formas, como são pessoalmente distintas nas suas essências, e que, de modo algum, aquilo que existe numa coisa, seja matéria ou forma, deverá existir na outra; nem mesmo quando as formas tenham sido removidas, as coisas podem subsistir menos distintas nas suas essências, porque a sua distinção pessoal, isto é, segundo a qual esta coisa não é aquela, não é produzida pelas formas, mas é constituída pela própria diversidade da essência, tal como as próprias formas são diversas umas das outras em si mesmas; de outra sorte, a diversidade das formas multiplicar-se-ia ao infinito, de tal modo que ainda seria necessário supor mais formas para a diversidade de quaisquer outras. Porfírio notou tal diferença entre o gênero mais geral e o mais especial, ao dizer: *Ademais, a espécie não se tornaria jamais o gênero supremo ou o gênero especialíssimo,* o que equivale a dizer: a diferença entre eles é que a essência de um não é a essência do outro. Assim, a distinção entre as categorias não é determinada por algumas formas que a constituem, mas pela diversificação da própria essência. Mas como admitem serem todas as coisas tão diversas umas das outras, de tal modo que nenhuma delas participa com a outra nem da mesma matéria essencialmente nem da mesma forma essencialmente, conservando todavia, ainda, o conceito universal, dizem que as coisas diferentes são as mesmas, não por certo *essencialmente,* mas *indiferentemente,* tal como afirmam que os homens individuais distintos uns dos outros são os mesmos (idênticos) no seu ser de homens, isto é, não diferem pela natureza da humanidade. Desse modo, eles denominam universais, conforme a indiferença e o acordo da semelhança, aqueles mesmos que chamam de indivíduos, segundo a sua distinção.

Mas, aqui também existe divergência, pois *alguns* supõem que o universal consiste apenas numa *coleção* de múltiplos elementos. De maneira alguma eles chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de uma espécie, mas dizem que todos os homens tomados em conjunto, ao mesmo tempo, constituem aquela espécie que é o homem, e todos

os animais, tomados ao mesmo tempo, formam aquele gênero que é o animal, e assim por diante. Parece concordar com eles a seguinte passagem de Boécio: *Não se deve julgar que a espécie seja outra coisa senão o pensamento englobante deduzido da semelhança substancial dos indivíduos, e o gênero, também, como o pensamento englobante deduzido da semelhança das espécies.* De fato, quando ele diz "englobante deduzido da semelhança", sugere a idéia de uma coleção de muitos elementos. Se assim não fora, eles não teriam, de modo algum, no universal uma predicação de muitas coisas ou um conteúdo de muitos elementos e o número dos universais seria igual ao dos indivíduos.

Além disso, há uns outros que dizem ser a espécie não apenas um conjunto de homens mas, também, os indivíduos enquanto são homens e, ao afirmarem que a coisa que é Sócrates se predica de muitos, tomam tal afirmação em sentido figurado, como se dissessem: muitos são o mesmo que ele, isto é, com ele combinam ou ele próprio combina com muitos. Quanto ao número de coisas, estabelecem que existem tantas espécies e gêneros quantos indivíduos, mas em relação à semelhança das naturezas acham que o número dos universais é menor do que o dos indivíduos. Decerto, todos os homens considerados em si mesmos são muitos, por força da diferença pessoal, e uma só coisa, devido à semelhança da humanidade e, em relação à diferença e à semelhança, os mesmos são julgados serem diversos de si mesmos, tal como Sócrates, naquilo que é homem, distingue-se de si mesmo naquilo que é Sócrates. De outra forma, a mesma coisa não poderia ser o seu próprio gênero ou espécie, a não ser que tivesse alguma diferença própria quanto a si mesma, uma vez que as coisas relativas devem opor-se pelo menos sob algum aspecto.

Agora, porém, refutemos antes de tudo a opinião proposta em primeiro lugar a respeito da coleção, e investiguemos de que modo toda a coleção de homens considerada ao mesmo tempo, e que se diz ser uma única espécie, tenha de ser predicada a respeito de muitas coisas para que seja universal, embora a coleção inteira não seja afirmada de cada indivíduo. Mas, se for concedido que a espécie é predicada de diversos indivíduos por partes, isto é, naquilo em que cada uma das suas partes se adapta aos mesmos indivíduos, então não se poderia mais falar da comunidade (caráter comum) do universal, que deve estar inteiro em cada um dos indivíduos, segundo a afirmação de

Boécio, e o universal distingue-se dessa comunidade pelo fato de ser comum pelas suas partes, tal como o campo cujas diversas partes pertencem a várias pessoas. Além disso, Sócrates seria predicado de muitos conforme as suas diferentes partes, de tal modo que ele próprio seria um universal. Ainda mais, seria preciso chamar de universal qualquer grupo de homens tomados ao mesmo tempo, e a definição de universal ou, também, de espécie adaptar-se-ia igualmente a eles, de tal forma que a coleção inteira dos homens incluiria muitas espécies. Do mesmo modo, diríamos que qualquer coleção de corpos e de espíritos formaria uma única substância universal, de maneira que, sendo a coleção inteira das substâncias uma realidade generalíssima, retirada qualquer uma delas enquanto as outras permanecessem, teríamos por resultado a existência de muitas realidades generalíssimas nas substâncias. Mas talvez se dissesse que nenhuma coleção incluída numa realidade generalíssima fosse generalíssima. Todavia, eu ainda rebato esse argumento, pois, separada uma das substâncias, se a coleção restante não constitui uma realidade generalíssima, embora permaneça uma substância universal, então é necessário que esta seja uma espécie da substância e tenha uma espécie que lhe seja equivalente sob o mesmo gênero. Mas qual delas lhe pode ser oposta, uma vez que ou a espécie da substância está contida inteiramente nela ou ela mesma é comum aos seres individuais, como, por exemplo, animal racional, animal mortal? Ademais, todo universal é naturalmente anterior aos seus próprios indivíduos. Mas uma coleção de quaisquer coisas é um todo integral quanto aos indivíduos de que se constitui e é naturalmente posterior às coisas de que é composta. Além disso, nas suas *Divisões* Boécio estabelece que a diferença entre o todo integral e o todo universal é que a parte não é a mesma coisa que o todo, mas a espécie é sempre a mesma coisa que o gênero. Todavia, de que modo a coleção inteira dos homens poderia ser a multidão dos animais?

Agora, resta-nos, ainda, combater aqueles que chamam de universal cada um dos indivíduos naquilo em que combinam uns com os outros e concedem que esses mesmos indivíduos sejam predicados de muitos seres, não enquanto sejam esses muitos essencialmente, mas porque os muitos combinam com eles. Mas, se ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos, como dizemos que um indivíduo é predicado apenas de um ser, isto é, uma vez que nada existe que combine apenas com uma só coisa? Como, também, se dá a dife-

rença entre o universal e o singular pelo fato de algo ser *predicado de muitos,* já que absolutamente da mesma maneira que o homem combina com muitos, Sócrates também combina? Certamente, o homem enquanto é homem, e Sócrates enquanto é homem, combinam com os outros. Mas nem o homem enquanto é Sócrates nem Sócrates enquanto é Sócrates combina com os outros. Por conseguinte, aquilo que o homem tem Sócrates tem do mesmo modo.

Além disso, uma vez que se conceda que a coisa é absolutamente a mesma, isto é, o homem que está em Sócrates e o próprio Sócrates, não há diferença alguma deste para aquele. Com efeito, nenhuma coisa é diversa de si própria no mesmo tempo, porque qualquer coisa que ela tenha em si mesma, ela o tem absolutamente do mesmo modo. Donde, sendo Sócrates branco e gramático, ainda que tenha diversas coisas em si mesmo, não é, todavia, por isso, diferente de si próprio, uma vez que ele tem as mesmas duas coisas absolutamente do mesmo modo. De fato, ele não é gramático de um modo diferente de si mesmo nem branco de outro modo, assim como o branco não é outra coisa diferente dele mesmo e tampouco o gramático. Como se pode entender, outrossim, o que dizem quanto ao fato de Sócrates combinar com Platão na sua realidade de homem, uma vez que é certo serem todos os homens diferentes uns dos outros, tanto pela matéria quanto pela forma? De fato, se Sócrates combina com Platão na mesma realidade humana, mas nenhuma outra coisa é homem a não ser o próprio Sócrates ou um outro, é necessário que ele combine com Platão ou em si mesmo ou em um outro. Em si mesmo, porém, ele é antes diferente dele; quanto a um outro, chega-se também à mesma conclusão de que ele não é um outro. Existem, porém, aqueles que tomam negativamente a expressão *combinar na sua realidade de homem,* como se alguém dissesse: Sócrates não difere de Platão no homem. Mas também poder-se-ia dizer, então, que eles não diferem na pedra, uma vez que nem um nem outro é pedra. Desse modo, não se nota maior combinação entre eles no homem do que na pedra, a não ser, porventura, que certa proposição preceda, como se fosse feita a seguinte afirmação: "Eles são homens porque não diferem no homem". Mas nem essa proposição pode manter-se, uma vez que é absolutamente falso que eles não sejam diferentes no homem. Com efeito, se Sócrates não difere de Platão na coisa que é homem, nem em si mesmo dele se diferencia. Mas se é diferente dele em si mesmo sendo, porém, ele próprio a coisa que é homem, certamente difere de Platão na mesma realidade humana.

Entretanto, agora que já se apresentaram as razões pelas quais as coisas tomadas individualmente ou coletivamente não podem ser chamadas de universais pelo fato de serem predicadas de vários seres, *resta a solução de atribuir essa universalidade apenas às palavras*. Por conseguinte, assim como certos nomes são chamados *apelativos* pelos gramáticos, e certos outros, *próprios*, assim certas palavras simples são chamadas de *universais* pelos dialéticos, e certas outras de *singulares*, isto é, individuais. Uma palavra *universal*, entretanto, é aquela que é apta pela sua descoberta para ser predicada singularmente de muitos seres, tal como este nome *homem*, que se pode ligar com os nomes particulares dos homens segundo a natureza das coisas sujeitas (substâncias) às quais foi imposto. Já o nome *singular* é aquele que só é predicável de uma só coisa, como Sócrates, desde que se toma apenas o nome de um único ser. Sem dúvida, se tomares o vocábulo equivocamente, não terás um vocábulo e sim muitos vocábulos de significado diferente, porque, de acordo com Prisciano, muitos nomes coincidem numa só palavra. Portanto, quando se afirma que o universal é aquilo que é predicado de muitos, a expressão *aquilo que*, usada no início da definição, não apenas indica a simplicidade da palavra para distingui-la das proposições como, também, a unidade do significado para distingui-la dos termos equívocos.

Ora, uma vez que foi mostrado o que se passa na definição do universal por força da expressão preliminar *aquilo que*, consideremos cuidadosamente as duas outras expressões que seguem, isto é, *ser predicado* e *de muitos*.

Ser predicado é poder ser verdadeiramente ligado a alguma coisa em virtude da enunciação do verbo substantivo no presente, como o termo *homem* pode ser verdadeiramente unido a coisas diversas por meio de um verbo substantivo. Até mesmo verbos como *corre* e *anda*, quando são predicados de muitos seres, têm o poder de exercer a mesma função copulativa do verbo substantivo. Daí afirmar Aristóteles na sua obra *Peri Hermeneias: Nos verbos em que não ocorre o termo "é", como correr e andar, produz-se o mesmo efeito, assim postos, que se produziria, se o termo "é" lhes fosse acrescentado*. E ainda numa outra vez afirma: *"Não há diferença entre as expressões "o homem anda" e "o homem é andante"*.

Quando se diz, porém, *de muitos*, este termo congrega nomes em relação à diversidade das coisas nomeadas. De outra forma, Sócrates

seria predicado de muitos, quando se diz: *Este homem é Sócrates, este animal é este branco, este músico.* Com efeito, ainda que esses nomes sejam diversos na sua significação, eles têm, todavia, a mesma coisa por sujeito (aplicam-se à mesma substância).

Ademais, observa que uma é a ligação *de construção,* que interessa aos *gramáticos,* e outra a *de predicação,* que os *dialéticos* consideram, pois em virtude *da construção* podem ligar-se muito bem pelo termo "é" as palavras "homem" e "pedra", e quaisquer casos nominativos como "animal" e "homem" quanto a exprimir um significado, mas não quanto a mostrar o estado da coisa. Assim, a ligação *de construção* é boa todas as vezes que apresenta uma sentença completa, quer a coisa seja assim ou não. Entretanto, a ligação *de predicação,* que aqui nos interessa, pertence à natureza das coisas, e serve para demonstrar a verdade do seu estado. Se alguém dissesse: *o homem é pedra,* não teria feito uma construção conveniente, de homem ou de pedra, ao significado que pretendia demonstrar, mas não teria havido nenhuma falta de gramática; e, ainda que, por força da enunciação, pedra aqui se predique de homem, para o qual é construída como predicado — assim como, também, as falsas categorias têm um termo predicado —, contudo, na natureza das coisas pedra não é predicável de homem. Aqui, enquanto definimos o universal, só damos atenção à força da predicação.

Ora, parece que o universal nunca é completamente um apelativo, nem o singular, um nome próprio, mas estão um para o outro como o que excede e o que é excedido. Com efeito, o apelativo e o próprio não contêm apenas casos nominativos mas, também, casos oblíquos, que não têm de ser predicados e, por isso, são excluídos na definição de universal pelo *ser predicado;* esses casos oblíquos, todavia, porque são menos necessários para a enunciação — a qual constitui, só ela, conforme Aristóteles, o assunto da presente especulação, isto é, da consideração dialética e, certamente, só ela compõe argumentações — não são tomados, de forma alguma, por Aristóteles como nomes, e ele próprio não os chama de nomes, mas de casos de nomes. Ora, assim como não é necessário chamar de universais ou singulares todos os nomes apelativos ou próprios, assim também, no caso contrário. De fato, o universal não contém apenas nomes, como também verbos e nomes indefinidos aos quais, isto é, aos indefinidos, não parece aplicar-se a definição de apelativo dada por Prisciano.

Agora, porém, uma vez que já se deixou estabelecida a definição

das palavras universal e singular, passemos a investigar com cuidado principalmente *a propriedade das palavras universais*. Levantaram-se muitas questões a propósito desses universais, porque existem dúvidas muito sérias sobre o seu significado, uma vez que eles parecem não ter qualquer coisa por sujeito nem constituir um significado válido de alguma coisa. Os nomes universais pareciam não se impor a coisa alguma, pois, evidentemente, todas as coisas subsistiriam distintas em si mesmas e, como foi mostrado, não combinariam em coisa alguma, sabendo-se, no entanto, que os nomes universais poderiam ser impostos segundo tal combinação. Por conseguinte, como é certo que os universais não se impõem às coisas, conforme a diferença dessas coisas distintas, pois, decerto, já não seriam então comuns mas singulares e como, de novo, não poderiam designá-las, enquanto elas combinam em alguma coisa, pois não existe coisa na qual combinem, os universais parecem não retirar das coisas significação alguma, particularmente por não virem a constituir compreensão de coisa alguma. Por isso, Boécio afirma nas suas *Divisões* que esta palavra *homem* provoca dúvida quanto ao seu significado, isto. é, explica, pois, uma vez ouvida essa palavra, *a inteligência do ouvinte é arrebatada por muitas flutuações e fica exposta aos erros. Sem dúvida, a não ser que alguém defina o termo, dizendo: "todo homem anda" ou, pelo menos, "algum homem", e designe esse homem como se, de fato, ele andasse, o intelecto do ouvinte não tem o que entender racionalmente.* Com efeito, uma vez que o termo *homem* é imposto aos indivíduos pela mesma causa, a saber, porque eles são animal racional mortal, a própria comunidade de imposição é para ele um impedimento para que qualquer um possa ser entendido nele como, por exemplo, neste nome *Sócrates,* ao contrário, a própria pessoa de um só homem é entendida e, daí, ser ele chamado de singular. Realmente, no nome comum que é *homem,* nem o próprio Sócrates nem outro homem nem a inteira coleção dos homens é racionalmente entendida por forças da palavra, nem, também, enquanto ele é homem, como querem alguns, é o próprio Sócrates o ser identificado por esse nome. Por certo, ainda que apenas Sócrates esteja assentado nesta casa, e só por causa dele esta proposição seja verdadeira: *Um homem está sentado nesta casa,* todavia, de modo algum pelo nome de homem o sujeito é transposto para Sócrates, nem enquanto ele próprio também é homem, pois, de outra sorte, entender-se-ia racionalmente dessa proposição que o estar sentado é inerente a ele, de tal modo que se poderia inferir certamente do fato de um homem estar sentado nesta cadeira que Sócrates está

sentado nela. Da mesma maneira, nenhum outro pode ser entendido neste nome *homem,* nem sequer a inteira coleção dos homens, já que a proposição só pode ser verdadeira de um só homem. Desse modo, parece que nem homem nem qualquer outro vocábulo universal significam alguma coisa, uma vez que não constituem o significado de coisa alguma. Mas parece que não pode haver um significado, quando o intelecto não tem um sujeito real do qual forme a idéia. Daí a afirmação de Boécio no seu *Comentário: Todo significado ou procede da coisa substancial, tal como a coisa é constituída ou como ela não é constituída. Com efeito, o significado não pode proceder de um não-ser.* Em conseqüência disso, parece que os universais parecem ser completamente desprovidos de significação.

Mas isso não é assim. De fato, eles significam, de certo modo, diferentes coisas por meio da designação, não, porém, constituindo um significado procedente delas, mas apenas pertencente a cada uma. Isso se passa tal como esta palavra *homem* nomeia coisas individuais por força de uma causa comum, isto é, a de serem homens e, por essa razão, ela é chamada de universal e constitui um certo significado comum, não próprio, isto é, pertencente aos seres individuais dos quais concebe a semelhança comum.

Mas, agora, investiguemos com toda a diligência aquelas coisas nas quais tocamos brevemente, isto é, *qual é aquela causa comum segundo a qual é imposto o nome universal, e qual é a concepção do significado da semelhança comum das coisas, e se o vocábulo é chamado de comum em virtude da causa comum na qual as coisas combinam ou por causa da concepção comum ou pelas duas razões ao mesmo tempo.*

Primeiramente, consideremos a *causa comum.* Os homens individuais, distintos uns dos outros, como diferem nas suas propriedades tanto pelas essências quanto pelas formas — como lembramos acima, ao investigarmos a natureza de uma coisa —, combinam, entretanto, naquilo em que são homens. Não digo que combinem no homem, já que nenhuma coisa é homem exceto uma coisa distinta, mas no fato de ser homem. Mas ser homem não é homem ou coisa alguma, se o considerarmos com o máximo cuidado, assim como não estar no sujeito não é coisa alguma, como também não é não receber contrariedade ou não receber mais ou menos, coisas essas, todavia, nas quais diz Aristóteles que todas as substâncias combinam. Com efeito, uma vez que, como demonstramos acima, não pode haver combinação numa coisa, se existir uma certa combinação em alguma, isso

deve ser tomado de tal modo que não seja tido por coisa alguma, tal como Sócrates e Platão são semelhantes no fato de serem homens, e como no não serem homens assemelham-se o cavalo e o asno e, segundo isso, ambos são chamados de não-homens. Assim, dizer que coisas diferentes combinam é dizer que coisas singulares são ou não são a mesma coisa, como ser homem ou ser branco ou não ser homem ou não ser branco. Parece, porém, inadmissível que tomemos a combinação das coisas como se ela não fosse alguma coisa, como se uníssemos no nada aquelas coisas que são, isto é, quando dizemos que este e aquele combinam entre si no estado de homem, ou seja, no fato de que são homens. Mas nada mais entendemos senão que eles são homens e, de acordo com isso, não diferem de modo algum; de acordo com isso, explico-me, pelo fato de que são homens, ainda que não apelemos para nenhuma essência. Chamamos de estado de homem o próprio fato de ser homem, que não é uma coisa e que também dizemos ser a causa comum da imposição do nome aos indivíduos, conforme eles próprios combinam entre si uns com os outros. Às vezes, porém, com o nome da coisa designamos também aquelas coisas que não são coisa alguma, como quando se diz: "Ele foi espancado porque não quis ir à praça pública". O fato de que a pessoa não quis ir à praça pública, que se apresenta como causa, não é essência alguma. Assim, também, podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, e aquele que percebeu a sua semelhança comum foi quem lhes impôs o nome.

Ora, tendo mostrado a significação dos universais, isto é, quanto às coisas abrangidas pela denominação, e tendo demonstrado a causa da sua comum imposição, revelemos agora o que são os seus significados que os constituem (enquanto universais).

Primeiramente distingamos, de modo geral, a natureza de todos os intelectos (que apreendem os significados).

Ora, uma vez que tanto os *sentidos* quanto o *intelecto* são próprios da alma, a diferença entre eles é que os sentidos são exercidos apenas através de instrumentos corpóreos, e só percebem os corpos ou as coisas que neles estão, tal como a vista percebe uma torre ou as suas qualidades visíveis.[1] O intelecto, entretanto, assim como não precisa de um instrumento corpóreo, também não tem necessidade de

[1] Cf. *Tract. de Intellectibus*, Petri Abael., *Opera*, ed. Cousin II, Paris, 1859, pág. 734.

um corpo por sujeito no qual esteja situado, mas está satisfeito com a semelhança da coisa que o espírito *(animus)* elabora para si mesmo, e para a qual dirige a ação da sua inteligência. Donde se colhe que, se a torre for destruída ou removida do campo da visão, o sentido que atuava em função dela perece, enquanto o intelecto permanece com a semelhança da coisa retida pelo espírito. Todavia, assim como o sentido não é a coisa percebida, assim o intelecto não é a forma da coisa que ele concebe, mas o intelecto é uma certa ação da alma que é chamada de inteligente, mas a forma para a qual é dirigida é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si mesmo quando quer e como quer, tal como aquelas cidades imaginárias vistas em sonhos ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe à semelhança e sob o modelo da coisa a ser formada e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente.

Alguns, entretanto, chamam aquela forma de o mesmo que o intelecto, tal como o edifício da torre que eu concebo; enquanto ela não se acha à minha vista e eu a contemplo mentalmente num campo espaçoso como alta e quadrada, eles denominam de intelecto da torre. Aristóteles parece concordar com eles, pois chama no *Peri Hermeneias* aquelas "paixões" da alma, que eles denominam intelectos, de semelhança das coisas.

Nós, porém, chamamos a imagem de uma semelhança da coisa. Mas, nada impede que o intelecto, de certo modo, seja também chamado de semelhança, uma vez que evidentemente ele conceba aquilo que propriamente se denomina uma semelhança da coisa. Mas nós dissemos, e com razão, que ele é diferente dessa semelhança. Com efeito, eu pergunto se aquela quadratura e aquela altura é a verdadeira forma do intelecto que se plasmaria à semelhança da quantidade e da composição da torre. Mas, certamente, a verdadeira quadratura e a verdadeira altura são inerentes apenas aos corpos, e nem um intelecto como nem alguma verdadeira essência podem ser formados de uma qualidade fictícia. Resta, por conseguinte, que, assim como a qualidade é fictícia, seja fictícia a substância que lhe serve de sujeito. Ademais, talvez a imagem de um espelho, que parece surgir à visão como um sujeito, possa dizer-se nada ser verdadeiramente, visto que, sem dúvida, a qualidade de uma cor contrária aparece, às vezes, na branca superfície do espelho.

Contudo, pode investigar-se, ainda, uma outra questão, a saber,

se, quando a alma percebe sensorialmente e entende a mesma coisa ao mesmo tempo, como ao ver uma pedra, o intelecto lida com a imagem da pedra ou o intelecto e o sentido atuam, ao mesmo tempo, sobre a própria pedra. Mas parece mais racional que, então, o intelecto não precise da imagem, quando a verdade da substância está presente para ele. Se alguém, porém, disser que onde está o sentido aí não está o intelecto, nós não admitimos a asserção. De fato, às vezes acontece que a alma vê uma coisa mas considera intelectualmente uma outra, como ocorre com os que estudam bem, os quais, enquanto discernem as coisas presentes com os olhos abertos pensam, contudo, em outras coisas a respeito das quais escrevem.

Ora, tendo examinado de modo geral a natureza dos intelectos, distingamos agora entre a compreensão dos universais e a dos indivíduos (o significado dos universais e o dos seres individuais). Elas separam-se certamente pelo fato de que o intelecto na compreensão de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitas coisas, enquanto a compreensão do indivíduo, que a palavra singular engendra, conserva uma forma própria e como que singular de uma só coisa, isto é, referente apenas a uma única pessoa. Donde, quando eu escuto a palavra *homem,* uma certa figura surge em meu espírito, a qual de tal modo se relaciona com os homens individuais que é comum a todos mas não é própria de nenhum. Quando, porém, escuto a palavra *Sócrates,* surge uma certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma determinada pessoa. Donde se colhe que, por meio desse vocábulo *Sócrates,* que introduz no espírito a forma própria de uma única pessoa, uma certa coisa é certificada e determinada, enquanto pela palavra *homem,* cuja compreensão se baseia na forma comum de todos os homens, a própria comunidade leva à confusão, de modo que entre todos os homens não entendemos o termo de nenhum em particular. Por conseguinte, diz-se que o termo *homem* não significa devidamente nem Sócrates nem qualquer outro homem, de vez que nenhum é indicado com certeza pelo significado da palavra, ainda que ela, todavia, denomine seres individuais. O termo *Sócrates,* ao contrário, serve não apenas para designar qualquer indivíduo como, também, para determinar a coisa que ele tem por sujeito.

Mas indaga-se — pois dissemos acima que, segundo Boécio, todo significado se refere a um sujeito real — como isso se aplicaria aos universais. Mas deve-se observar certamente que Boécio apresenta essa afirmação numa argumentação sofística por meio da qual

ele mostra que o conceito dos universais é vazio. Daí nada impedir que a afirmação seja provada em verdade e, por conseguinte, evitando a falsidade, ele comprova as razões dos outros autores.

Além disso, podemos chamar a realidade que o intelecto tem por sujeito ou de verdadeira substância da coisa, como quando ela existe ao mesmo tempo que o sentido, ou de forma concebida de uma coisa qualquer, isto é, enquanto esta se acha ausente, quer a forma seja comum, como dissemos, quer própria; comum, digo, quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora ela ainda seja considerada como uma só coisa. Assim, para mostrar a natureza de todos os leões, pode fazer-se uma pintura representando o que não é próprio de nenhum deles e, ao contrário, uma outra pode ser feita convenientemente para distinguir qualquer um deles que revele alguma particularidade individual, como se ele fosse pintado a coxear ou mutilado ou ferido pela lança de Hércules. Por conseguinte, assim como se pinta uma figura comum de coisas e uma outra individual, assim também uma é concebida como comum e outra como própria.

Entretanto, quanto a esta forma para a qual se dirige o intelecto, não é absurdo duvidar se o nome também a significa, o que parece ser confirmado tanto pela autoridade quanto pela razão.

Ora, no primeiro livro das *Construções,* Prisciano, depois de haver mostrado a imposição comum dos universais aos indivíduos, parecia ter acrescentado uma outra significação dos mesmos universais, isto é, a respeito da forma comum, dizendo: *Quanto às formas gerais e especiais das coisas, que são constituídas inteligivelmente na mente divina antes de serem produzidas nos corpos, podem ser também apropriadas para que se demonstrem os gêneros ou as espécies da natureza das coisas.* Trata-se neste passo de Deus como de um artesão a ponto de compor alguma coisa, que concebe de antemão em sua mente a forma exemplar da coisa a ser composta. Ele executaria o trabalho à semelhança dessa forma que então se diz que vai para o corpo, quando a verdadeira coisa é composta à sua semelhança. Esta concepção comum, todavia, é bem atribuída a Deus mas não ao homem, porque aquelas obras são estados gerais ou especiais da natureza próprios de Deus e não do artífice, tal como o homem, a alma ou a pedra são obras de Deus, enquanto uma casa ou uma espada são obras do homem. Donde essas coisas, casa e espada, não serem obras da natureza como aquelas primeiras nem os seus vocábulos serem nomes de substância mas de acidente e, por isso, não são gêneros nem

coisas mais especiais. Portanto, concepções dessa espécie, obtidas por abstração, são bem atribuídas à mente divina mas não à humana, porque os homens, que conhecem as coisas apenas através dos sentidos, raramente ou nunca se elevam a uma simples compreensão dessa espécie, e a apreensão sensível dos acidentes impede-os de conceber puramente as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são conhecidas claramente por si mesmas, e que as conheceu antes que existissem, distingue os estados individuais na sua própria realidade, e a sensibilidade não serve de empecilho para Ele, que é o único ser a possuir verdadeira inteligência. Donde provém que os homens, naquelas coisas que eles não apreenderam pelos sentidos, têm mais opinião do que compreensão, o que nós aprendemos pela própria experiência. Assim, quando pensamos a respeito de uma cidade que nunca vimos, descobrimos, ao chegarmos a ela, que é completamente diferente do que havíamos imaginado.

Assim, também, creio que temos mais opinião que compreensão a respeito das formas intrínsecas que não chegam até os sentidos, tais como a racionalidade e a mortalidade, a paternidade e a qualidade de estar sentado. Todavia, quaisquer nomes de quaisquer coisas existentes, quanto neles está, engendram mais compreensão intelectual do que opinião, porque o seu descobridor teve a intenção de impô-los de acordo com algumas naturezas ou propriedades das coisas, ainda que nem ele próprio soubesse avaliar devidamente a natureza ou a propriedade da coisa. Ora, daí chamar Prisciano essas concepções de gerais ou especiais, uma vez que, de algum modo, os nomes gerais ou especiais no-las insinuam. Diz ele que os próprios universais são por certo como nomes próprios para essas concepções, as quais, embora sejam de significado confuso quanto às essências denominadas, dirigem imediatamente o espírito do ouvinte para aquela concepção comum, assim como os nomes próprios dirigem a atenção para a coisa única que eles significam. Ademais, o próprio Porfírio, quando diz que certas coisas são compostas de matéria e forma, enquanto outras são constituídas à semelhança da matéria e da forma, parece ter entendido essa concepção quando se refere à semelhança da matéria e da forma, ponto a respeito do qual se falará mais completamente no seu devido lugar. Boécio, igualmente, quando diz que o pensamento, formado segundo a semelhança de muitas coisas é um gênero ou uma espécie, parece ter entendido essa mesma concepção comum. Alguns pensam que Platão também fosse do mesmo parecer, naturalmente por chamar de gêneros ou espécies aquelas idéias comuns que ele co-

loca no *Nus*. Nisso, talvez, lembra Boécio que ele discordou de Aristóteles, quando afirma que Platão quis que os gêneros e as espécies e outras noções não apenas fossem entendidos como universais mas, também, que existissem e subsistissem fora dos corpos, como se dissesse que ele entendia como universais aquelas concepções comuns que ele colocou separadas dos corpos no *Nus*, não, por certo, tomando o universal conforme a predicação comum, tal como o faz Aristóteles; mas antes segundo a semelhança comum de muitas coisas. Com efeito, parece que aquela concepção de modo algum pode ser predicada de muitos seres, como um nome que se adapta a muitos seres tomados um a um. Pode-se resolver de outra maneira o que ele diz quanto a Platão pensar que os universais subsistem fora dos seres sensíveis, de tal modo que não haja discordância alguma nas opiniões dos filósofos. De fato, o que Aristóteles diz quanto ao fato de os universais sempre subsistirem nas coisas sensíveis, ele o disse quanto ao ato porque, evidentemente, aquela natureza que é o animal, designada pelo nome universal e de acordo com isso chamada de universal por uma certa transferência, nunca é encontrada em ato a não ser na coisa sensível, mas Platão pensa que ela subsiste naturalmente em si mesma de tal modo que conservaria o seu ser quando não estivesse sujeita ao sentido e, de acordo com isso, o ser natural é chamado pelo nome universal. Por conseguinte, o que Aristóteles nega quanto ao ato, Platão, o investigador da física, atribui à aptidão natural e, desse modo, não existe discordância entre eles.

Ora, uma vez aduzidas *as autoridades* que parecem admitir que pelos nomes universais são designadas as formas concebidas como comuns, a *razão* também parece ser do mesmo parecer. Com efeito, que vem a ser conceber as formas pelos nomes senão admitir que elas são significadas por eles? Mas, certamente, uma vez que nós fazemos as formas diferentes dos significados, já reponta, além da coisa e do *intelecto*, uma terceira significação dos nomes. Embora esse ponto de vista não se ampare em *autoridade* alguma, não é contrário, contudo, à razão.

Entretanto, indiquemos o que acima prometemos definir, isto é, se a comunidade dos nomes universais é julgada existir devido a uma *causa comum de imposição* ou a uma *concepção comum* ou às duas coisas ao mesmo tempo. Nada, porém, impede que isso ocorra devido às duas coisas, mas a *causa comum*, que é tomada segundo a natureza das coisas, parece possuir uma força maior.

Da mesma forma, deve-se definir aquilo que lembramos acima, isto é, que *o significado dos universais se obtém por meio da abstração,* e mostrar *como podemos chamá-los de isolados, nus e puros mas não vazios.*

E, em primeiro lugar, tratemos da *abstração.* Assim, deve-se saber que a matéria e a forma sempre existem misturadas ao mesmo tempo, mas a razão, pertencente à alma, tem o poder que é ora considerar a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma, ora conceber as duas misturadas. Por certo, os dois primeiros casos são processos de abstração, através dos quais se abstrai algo de coisas reunidas para que se considere a sua própria natureza. Mas o terceiro processo é por conjunção. Por exemplo, a substância deste homem é corpo, é animal, é homem, é revestida de formas infinitas; quando eu dirijo a atenção para isso que existe na essência material da substância, depois de haver circunscrito todas as formas, tenho um significado obtido por meio da abstração. Ao contrário, quando considero nela apenas a corporeidade que eu ligo à substância, este significado, do mesmo modo — embora exista por conjunção em relação ao primeiro, que considerava apenas a natureza da substância —, é formado também por abstração quanto às outras formas além da corporeidade, nenhuma das quais eu considero, tal como a animação, a sensibilidade, a racionalidade, a brancura.

Ora, significados dessa espécie obtidos por abstração pareciam, talvez, falsos ou vãos porque percebiam a coisa de modo diferente da sua subsistência. Com efeito, uma vez que consideram a matéria por si mesma ou a forma separadamente, enquanto nenhuma delas subsiste em separado, parecem naturalmente conceber a coisa de modo diferente daquela que existe e serem, por isso, vazios. Mas assim não é. De fato, se alguém entende de modo diferente daquele segundo o qual a coisa existe, de tal maneira que a considere evidentemente naquela natureza ou propriedade que ela não possui, esse significado certamente é vazio. Mas isso não se dá na abstração. Com efeito, quando eu considero este homem apenas na natureza de substância ou corpo e não, também, na de animal, de homem ou de gramático, evidentemente eu nada entendo senão o que existe nela, mas eu não considero todos os aspectos que ela possui. E quando eu digo que a considero apenas enquanto ela possui este algo, aquele *apenas* refere-se à *atenção,* não ao *modo de subsistir,* pois, de outra sorte, o significado seria vazio. De fato, a coisa não tem apenas isso, mas é conside-

rada apenas como tendo isso. Entretanto, diz-se que, de certa maneira, a coisa é entendida de modo diferente daquele como existe, não evidentemente num outro estado diverso do que existe, como foi dito acima, mas nesse estado de modo diferente, no qual *o modo de entender é outro diferente do modo de subsistir.* Sem dúvida, esta coisa é entendida separadamente da outra e não como coisa separada dela, embora ela não exista, contudo, em separado; a matéria é percebida puramente e a forma simplesmente, uma vez que nem uma existe puramente nem a outra simplesmente, de modo que esta pureza ou simplicidade se reduzem à compreensão da coisa e não à sua subsistência, de tal maneira que, por certo, são modos de entender e não de subsistir. Às vezes, os sentidos também agem diversamente quanto às coisas compostas como, por exemplo, se existe uma estátua metade de ouro e metade de prata, eu posso discernir separadamente o ouro e a prata que estão unidos na realidade, isto é, examinando ora o ouro, ora a prata por si mesma, olhando separadamente as coisas que existem unidas, mas não vendo separadas as coisas que não existem divididas. Assim, o intelecto as considera separadamente por abstração mas não as toma como divididas, pois, de outra sorte, ele seria vazio.

Todavia, talvez possa ser correto o intelecto que considera as coisas que estão unidas como separadas de um modo e unidas de outro, e inversamente. De fato, tanto a união quanto a divisão das coisas podem ser tomadas em dois sentidos. Na verdade, dizemos que certas coisas estão unidas uma com a outra por alguma semelhança, como estes dois homens nisso que são homens e gramáticos, enquanto certas coisas estão unidas por uma certa aposição e agregação, tal como a forma e a matéria ou o vinho e a água. Neste último caso, o intelecto concebe as coisas unidas uma com a outra e, no outro, como divididas de um modo e unidas de outro. Por isso, Boécio atribui essa capacidade ao espírito de poder pela sua razão compor o que está separado e desunir o que está composto, sem se apartar, contudo, em nenhum dos dois casos, da natureza da coisa considerada, mas percebendo apenas aquilo que existe na natureza dessa coisa. Se assim não fora, não se trataria de razão mas de opinião, isto é, se a inteligência se afastasse do estado da coisa.

Mas a esta altura surge uma questão relativa à previsão do artífice. Trata-se de saber se ela é vazia, enquanto ele conserva no espírito a forma da obra ainda futura, uma vez que a coisa ainda não existe assim. Se admitimos isso, seremos forçados a dizer que também é

vazia a previsão que Deus teve antes da criação das suas obras. Mas se alguém diz isso quanto ao efeito, isto é, que não realizasse a obra que havia previsto, então é falso que a previsão fosse vazia. Se alguém, todavia, diz que ela é vazia pelo fato de ainda não concordar com o futuro estado da coisa, nós detestamos certamente essas péssimas palavras, mas não anulamos a sentença. De fato, é verdade que o estado futuro do mundo ainda não existiria materialmente, enquanto ele o dispunha inteligivelmente como ainda futuro. Todavia, não costumamos dizer que é vazio o pensamento ou a previsão de alguém, a não ser que careça de efeito, nem dizemos que pensamos em vão a não ser aquelas coisas que não realizamos de fato. Por conseguinte, modificando as palavras, digamos que não é vazia a previsão que não pensa em vão, mas a que concebe coisas que ainda não existem materialmente como se já subsistissem, o que certamente é natural a todas as previsões. Na verdade, o pensamento quanto às coisas futuras é chamado de previsão, quanto às coisas passadas é chamado de memória, e quanto às coisas presentes denomina-se apropriadamente inteligência. Entretanto, se alguém diz que se engana aquele que pensa ao prever quanto a um estado futuro como para o já existente, ele próprio mais se engana do que aquele que julga dever ser dito que se engana. Com efeito, não se engana aquele que prevê o futuro, a não ser que ele creia que este já existe assim como ele prevê. De fato, a concepção de uma coisa não-existente não torna uma pessoa vítima de engano, mas sim a fé acrescentada a essa concepção. Na verdade, embora eu imagine um corvo racional, se eu não acreditar nisso, eu não me engano. Assim, também não se engana a pessoa que prevê o futuro, porque aquilo que pensa como já existente, não julga que exista assim, mas tal como ele pensa a coisa agora, ele a coloca como presente no futuro. Certamente, toda concepção do espírito é, a bem dizer, do presente. Assim, se eu considerasse Sócrates naquilo em que ele foi uma criança ou naquilo em que será um velho, eu junto a ele, de modo a bem dizer presente, a meninice ou a velhice, porque eu o considero no presente conforme uma propriedade passada ou futura. Todavia, ninguém diz que esta memória é vazia, porque, o que ela concebe como presente, ela o considera no passado. Mas discutir-se-á mais completamente a respeito disso no comentário sobre o *Peri Hermeneias*.

No que diz respeito a Deus, com mais razão se reconhece que a sua substância, que é a única imutável e simples, não varia pelas concepções das coisas ou por outras formas. Sem dúvida, ainda que o

costume da linguagem humana presuma falar do Criador como das criaturas, como, por exemplo, ao dizer que Ele é presciente ou inteligente, nada, porém, deve ser entendido ou poder existir nele diverso de si mesmo, isto é, nem o intelecto nem outra forma. E, por isso, toda a questão a respeito do intelecto em relação a Deus é supérflua. Mas se falarmos a verdade mais expressamente, reconheceremos que, para Ele, prever as coisas futuras nada mais é do que para Ele, que é a verdadeira razão em si mesma, não estar oculto o futuro.

Agora, porém, que muitas coisas foram mostradas a respeito da natureza da abstração, voltemos a tratar do *significado dos universais,* o qual necessariamente é sempre formado por meio da abstração. Quando eu ouço dizer *homem* ou *brancura* ou *branco,* eu não me lembro pela força do nome de todas as naturezas ou propriedades que existem nas realidades substanciais, mas pela palavra *homem* eu tenho apenas a concepção, embora confusa, não distinta, de animal e de racional mortal, mas não dos demais acidentes. Com efeito, os significados das coisas individuais formam-se por meio da abstração quando, por exemplo, se diz: esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco. Na verdade, pelas palavras *este homem* eu considero apenas a natureza do homem, mas relacionada com um certo sujeito, enquanto pela palavra *homem* eu considero aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não relacionada com qualquer um dos homens. Portanto, pode afirmar-se com plena razão que o significado dos universais é isolado, nu e puro: isolado, sem dúvida, dos sentidos, porque ele não percebe a coisa como sensível; nu, quanto à abstração de todas ou de algumas formas, e completamente puro, quanto à distinção, porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é designada nele, razão pela qual dissemos acima que uma concepção desta espécie é confusa.

Em conseqüência disso, após havermos examinado essas questões passemos à resolução das questões propostas por Porfírio a respeito dos gêneros e das espécies, o que podemos fazer agora facilmente, já que foi revelada a natureza de todos os universais.

Assim, a *primeira* dessas questões é a seguinte: se os gêneros e as espécies subsistem, isto é, significam algumas coisas verdadeiramente existentes ou se estão postos apenas no intelecto, isto é, se estão colocados numa opinião vazia, sem a coisa correspondente, como estes

nomes de quimera, hircocervo[2], que não engendram uma sadia compreensão.

A isso *é preciso responder* que, em verdade, eles significam por meio da denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas coisas que os nomes singulares, e que de modo algum estão colocados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira eles consistem, como ficou estabelecido, num significado isolado, nu e puro. Nada impede, porém, a quem propõe uma questão, tomar, ao investigar, algumas palavras de um modo, ao passo que um outro as toma de modo diferente na resolução, como se aquele que resolve a questão dissesse: "Queres saber se estão colocados só no intelecto, etc. Podes tomar as coisas dessa maneira, o que é a verdade, tal como já o deixamos estabelecido anteriormente". Podem as palavras ser tomadas de modo absolutamente igual em toda a parte, tanto por quem responde quanto por quem pergunta, e então faz-se uma só questão, não pela oposição de dois membros anteriores de duas questões dialéticas, como no caso destas duas: se existem ou não existem e, de novo, se estão colocadas ou não nos significados isolados, nus e puros.

O mesmo pode dizer-se quanto à *segunda questão,* que é a seguinte: se as coisas subsistentes são corporais ou incorporais, isto é, uma vez que se admita que os gêneros e as espécies significam as coisas subsistentes, se eles significam coisas subsistentes que são corpóreas ou incorpóreas. Certamente, como diz Boécio, tudo o que existe ou é corpóreo ou incorpóreo, isto é, tomamos estes nomes de corpóreo e incorpóreo por corpo substancial e não-corpo ou por aquilo que pode ser percebido por um sentido corpóreo, tal como um homem, a madeira, a brancura, ou não pode, como, por exemplo, a alma, a justiça. O corpóreo também pode ser tomado por coisa separada, como se alguém perguntasse: "Uma vez que os gêneros e as espécies significam coisas subsistentes, será que significam coisas separadas ou não-separadas?" Com efeito, quem investiga bem a verdade das coisas não considera apenas o que pode ser dito verdadeiramente, mas todas as coisas que podem ser postas numa opinião. Donde, ainda que seja certo para alguém que nada subsiste exceto as realidades separadas, todavia uma vez que poderia haver a opinião de que outras coisas existissem, não-separadas, não sem razão se investiga a res-

2a) Monstro lendário cuja figura está entre a do bode (hirco) e a do cervo; b) coisa absurda, quimérica. (N. do E.)

peito delas. E esta última significação do corpóreo parece corresponder mais à questão, isto é, enquanto se investiga a respeito das realidades separadas ou não-separadas. Mas, talvez, como diz Boécio, tudo o que existe ou é corpóreo ou é incorpóreo; o incorpóreo, então, parece ser supérfluo, já que nenhum ser existente é incorpóreo, isto é, não-separado. Nem coisa alguma que seja trazida para a ordem das questões parece ter valor a não ser, porventura, naquilo que, tal como o corpóreo e o incorpóreo, divida as coisas subsistentes num outro sentido, como se vê nesta pergunta em que aquele que investiga dissesse: "Vejo que das coisas existentes umas se dizem corporais e outras incorporais; ora, quais destas diremos que são as significadas pelos universais?" A ele se responderia: "Num certo sentido são as coisas corporais, isto é, separadas na sua essência; mas as incorporais, quanto à designação do nome universal, porque os universais não denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como o demonstramos acima suficientemente. Daí os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas, e incorpóreos quanto ao modo da significação, porque embora denominem coisas que existem separadas, não as denominam, todavia, separada e determinadamente".

A *terceira questão,* a saber, se os gêneros e as espécies estão colocados nas coisas sensíveis, etc., procede do fato de se conceder que são realidades incorpóreas porque, evidentemente, o ser incorpóreo, tomado de um certo modo, é dividido por existir e não existir no sensível, como também o lembramos acima. Diz-se que os universais subsistem nas coisas sensíveis, isto é, que significam uma substância intrínseca existente numa coisa que é sensível em virtude das suas formas exteriores; e quando significam essa substância que subsiste em ato na coisa sensível, demonstram, contudo, que a mesma é naturalmente separada da coisa sensível, como nós o demonstramos acima *quanto* a Platão. Por isso, Boécio afirma que os gêneros e as espécies são entendidos nas coisas sensíveis mas não existem fora delas, a saber, por isso que as coisas dos gêneros e das espécies são consideradas em relação à sua natureza racionalmente, em si mesmas, fora de toda a sensibilidade, porque elas poderiam verdadeiramente subsistir em si mesmas, mesmo quando as formas exteriores, pelas quais elas chegam aos sentidos, também tenham sido removidas. De fato, admitimos que todos os gêneros ou espécies existem nas coisas sensíveis. Mas, porque o seu significado sempre se dizia isolado dos senti-

dos, eles não pareciam de modo algum existir nas coisas sensíveis. Por isso, indagava-se com razão se eles poderiam existir alguma vez nos sensíveis, e responde-se, quanto a certos deles, que existem, mas de tal maneira que, como foi dito, continuam a existir naturalmente fora da sensibilidade.

Podemos, entretanto, na segunda questão tomar corpóreo e incorpóreo por sensível e não-sensível a fim de que a ordem das questões fique mais conveniente, e uma vez que se dizia ser o significado dos universais isolado dos sentidos, como se afirmou, indagou-se corretamente se os universais seriam sensíveis ou não-sensíveis; e como se respondesse que alguns deles são sensíveis quanto à natureza das coisas, mas que eles próprios são não-sensíveis quanto ao modo de significar — isto é, porque não designam as coisas sensíveis que denominam do mesmo modo pelo qual são percebidas, quer dizer, enquanto separadas, e não é pela demonstração deles que o sentido as descobre —, restava a questão de saber se os universais denominam apenas os próprios sensíveis ou se eles também significam alguma outra coisa; ao que se responde que eles significam, ao mesmo tempo, as próprias coisas sensíveis e aquela concepção comum que Prisciano atribui de modo principal à mente divina.

E neles permanecendo. Com relação ao que nós entendemos aqui como a *quarta questão,* como lembramos acima, a solução é esta: que nós, de modo algum, queremos que os nomes universais existam, quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não sejam predicáveis a respeito de muitos, porquanto eles não são comuns a quaisquer coisas, como ocorre com o nome da rosa, quando já não existem mais rosas, o que, entretanto, ainda é significativo em virtude do intelecto, embora careça de denominação, pois de outra sorte não haveria a seguinte proposição: nenhuma rosa existe.

Além disso, surgiram questões naturalmente a respeito dos termos universais mas não dos singulares, porque não havia tal dúvida quanto ao significado das palavras, porquanto o seu modo de significar estava bem de acordo com o estado das coisas. Assim como as coisas existem separadas em si mesmas, assim elas são significadas pelas palavras separadamente e o significado delas refere-se a uma coisa determinada, referência essa que os nomes universais não apresentam. De mais a mais, uma vez que os universais não significariam as coisas enquanto separadas, não pareciam significá-las quando se

achavam unidas, já que nenhuma coisa existe na qual eles se encontrem, como também ensinamos acima.

Em suma, uma vez que havia tanta dúvida quanto aos universais, Porfírio resolveu tratar apenas desses universais, excluindo os singulares da sua intenção por serem bastante claros em si mesmos, ainda que deles trate, contudo, incidentalmente, por causa de outras coisas.

Deve-se notar, porém, que, embora a definição do universal ou do gênero ou da espécie inclua apenas palavras, estes nomes, todavia, são às vezes transferidos para as suas coisas, como quando se diz que a espécie consta do gênero e da diferença, isto é, a coisa da espécie provém da coisa do gênero. De fato, quando se desvenda a natureza das palavras quanto à significação, ora se trata das palavras, ora das coisas, e freqüentemente os nomes destas são transferidos reciprocamente para aquelas. Por esta razão, principalmente, o tratamento ambíguo tanto da lógica quanto da gramática induziu em erro pelas transposições dos nomes muitos que não distinguiram bem a propriedade da imposição dos nomes ou o abuso da transferência.

Ademais, é principalmente Boécio nos seus *Comentários* quem faz essa confusão pelas transferências, e particularmente quanto à investigação dessas questões, de tal forma que certamente ele parece abandonar o caminho certo ao tentar exprimir o que são os gêneros ou as espécies. Percorramos, pois, essas questões brevemente e apliquemo-nos, como convém, à referida sentença. Na investigação das questões aqui, a fim de resolver melhor o problema, primeiramente ele o perturba por meio de algumas questões e de argumentos sofísticos para nos ensinar, pouco depois, a nos desembaraçarmos delas. E ele faz uma proposta inadmissível ao dizer que se deve negligenciar todo cuidado e a investigação a respeito dos gêneros e das espécies, como se dissesse que evidentemente aquelas coisas que parecem ser gêneros e espécies não podem ser ditas vocábulos, seja quanto à significação das coisas, seja quanto ao intelecto. Ele o demonstra quanto à significação das coisas, por isso que nunca se descobriu uma coisa universal, única ou múltipla, isto é, que fosse predicável de muitos, como ele próprio explica cuidadosamente e como nós demonstramos acima. Ademais, que uma única coisa não seja universal e que, por isso, não exista nem o gênero nem a espécie, ele o confirma ao dizer: "Tudo o que é único é único em número, isto é, separado na sua própria essência; mas os gêneros e as espécies que devem ser co-

muns a muitas coisas não podem ser uma coisa só em número e, portanto, não podem ser únicos". Mas uma vez que alguém pode dizer contra tal asserção que os gêneros e as espécies são uma tal coisa única em número pelo fato de ser comum, ele impede a fuga a esse alguém, ao dizer: "Tudo o que é único em número ou é comum pelas partes ou porque é um todo comum pela sucessão dos tempos ou é um todo no mesmo tempo, mas de tal maneira que ele não constitua as substâncias daquelas coisas às quais ele é comum". Ele remove imediatamente todos esses modos de comunidade tanto do gênero como da espécie, dizendo que eles antes são comuns de tal maneira que estão todos ao mesmo tempo em cada uma das partes e constituem a sua substância. Sem dúvida, os nomes universais não são participados por partes pelas diferentes coisas que eles denominam, mas eles são os nomes inteiros e completos de cada uma dessas coisas ao mesmo tempo. Pode-se dizer, também, que eles constituem as substâncias das coisas às quais são comuns ou por significarem por meio da transferência coisas que constituem outras coisas — como, por exemplo, *animal* denomina algo no cavalo e no homem que é a matéria deles ou mesmo dos homens que lhe são subordinados — ou porque se diz que constituem a substância, pois que, de certa maneira, levam ao conhecimento das coisas por causa das quais eles se dizem substanciais a elas, e observando-se, naturalmente, que *homem* denota tudo o que é animal, racional e mortal.

Ora, depois que Boécio demonstra a respeito de uma coisa única que não existe o universal, ele prova o mesmo quanto às coisas múltiplas, demonstrando claramente que a espécie ou o gênero não são uma multidão de coisas separadas, e destrói aquela opinião pela qual alguém poderia dizer que todas as substâncias tomadas ao mesmo tempo constituem o gênero *substância,* e todos os homens, a espécie que é *homem,* como se se dissesse: "Se nós afirmarmos que todo gênero é uma multidão de coisas que concordam substancialmente, por certo toda essa multidão terá naturalmente alguma outra coisa acima de si mesma e essa, de novo, terá por sua vez uma outra superior, e assim se irá ao infinito, o que é absurdo". Por conseguinte, ficou demonstrado que os nomes universais não parecem ser universais quanto à significação das coisas, quer de uma só, quer de múltiplas, porquanto, evidentemente, não significam nenhuma coisa universal, isto é, que seja predicável de muitos.

Em conseqüência disso, ele patenteia igualmente que eles não podem ser chamados de universais quanto à significação do intelecto

(ou significado), uma vez que ele demonstra sofisticamente que esse intelecto é vazio porque, evidentemente, sendo obtido por meio da abstração, ele é constituído de modo diferente daquele em que a coisa subsiste. Sem dúvida, ele próprio resolveu satisfatoriamente, e nós resolvemos cuidadosamente acima o nó desse sofisma. Ele, porém, não julgou que a outra parte da argumentação, pela qual ele demonstra que nenhuma coisa é universal, precisasse de demonstração, porque ela não era sofística. Com efeito, ele toma a coisa como coisa, não como palavra porque, evidentemente, a palavra comum, embora seja em si mesma como se fosse uma única coisa em essência, é comum pela denominação na apelação de muitos; ora, é de acordo com esta apelação, é claro, e não de acordo com a sua essência, que ela é predicável de muitos. Todavia, a multidão das próprias coisas é a causa da universalidade do nome porque, como lembramos acima, não é universal senão aquilo que contém muitas coisas; entretanto, a universalidade que a coisa confere à palavra, a própria coisa não a tem em si mesma e, por certo, a palavra não tem significação por causa da coisa e um nome é julgado ser apelativo de acordo com a multidão das coisas, embora não digamos que as coisas signifiquem ou que elas sejam apelativas.

PEDRO ABELARDO

A HISTÓRIA DAS MINHAS CALAMIDADES

(CARTA AUTOBIOGRÁFICA)

Tradução do PROF. DR. RUY AFONSO DA COSTA NUNES

A HISTÓRIA DAS CALAMIDADES DE PEDRO ABELARDO [1]

Carta de Abelardo para a consolação de um amigo

Às vezes, os exemplos mais que as palavras excitam ou acalmam os sentimentos humanos. Assim, após alguma consolação proporcionada pela conversa com o interlocutor presente, resolvi escrever ao amigo ausente uma carta de consolação que gira em torno das experiências das minhas calamidades, a fim de que reconheças que as tuas, em comparação das minhas, são nulas ou módicas provações e, desse modo, as suportes com mais tolerância.

O lugar do seu nascimento

Sou oriundo de um lugarejo situado na entrada da pequena Bretanha, afastado creio que oito milhas a oeste da cidade de Nantes e que se chama propriamente de Le Pallet. Tal como a natureza de minha terra ou de minha família, eu me distingui tanto pela vivacidade do espírito e pelo talento como pela facilidade para o estudo das letras. Meu pai foi um pouco versado nas letras antes de haver cingido o cinturão de soldado e mais tarde abraçou com tanto amor as letras que se dispôs a fazer com que nelas fossem instruídos, antes dos exercícios militares, quaisquer filhos que tivesse. E, sem dúvida, assim

[1] Este título e os intertítulos que aparecem no texto foram introduzidos pelo tradutor. (N. do E.)

foi feito. Por isso, tratou com tanto mais cuidado da minha formação quanto mais me dedicava o seu afeto, uma vez que era o seu filho primogênito. Eu, na verdade, quanto mais longe e mais facilmente me adiantei nos estudos das letras, tanto mais ardentemente a elas me apeguei, e fui seduzido por um tão grande amor por elas que, abandonando aos meus irmãos a pompa da glória militar junto com a herança e a prerrogativa dos primogênitos, renunciei completamente à corte de Marte para ser educado no regaço de Minerva. E, visto que eu preferi as armas dos argumentos dialéticos a todos os ensinamentos da filosofia, troquei as outras armas por essas e antepus os choques das discussões aos troféus das guerras. Por isso, perambulando pelas diversas províncias a travar debates, onde quer que ouvisse dizer que florescesse o estudo dessa arte, tornei-me um êmulo dos peripatéticos.

A perseguição de seu mestre Guilherme contra ele

Finalmente cheguei a Paris, onde essa disciplina conseguira florescer ao máximo, junto a Guilherme, a saber, o de Champeaux, meu preceptor, reputado então como o principal expoente nesse magistério, tanto pela fama como de fato. Com ele me demorei algum tempo; de início fui bem aceito, mas logo depois eu lhe pareci muito incômodo quando tentei refutar algumas das suas opiniões e acometi contra ele a argumentar freqüentemente, sendo que, por vezes, eu parecia levar a melhor nas discussões. Por certo, aqueles mesmos entre os nossos condiscípulos que eram considerados como os principais sofriam com indignação tanto mais quanto eu era tido como o último pelo tempo da idade e do estudo. Daí começaram as minhas calamidades que continuam até agora, e quanto mais longe se estendia a minha fama mais se inflamava a inveja dos outros contra mim.

Por fim, aconteceu que, presumindo do meu engenho acima das forças da idade, eu aspirava à direção de uma escola sendo ainda um adolescente, e imaginava o lugar em que realizaria esse plano, a saber, na então famosa cidade de Melun, que era sede real. Meu já mencionado mestre pressentiu isso, tendo envidado esforços para afastar para bem longe de si a minha escola. Maquinou ocultamente com todos os meios de que dispôs para, antes que eu me afastasse da sua escola, prejudicar a preparação da minha e me arrebatar o lugar

previsto. Mas como entre as pessoas influentes da terra eu contava ali com alguns partidários, confiado no seu auxílio consegui quanto desejava, sendo que a inveja manifestada por ele angariou para mim a aprovação de muitas pessoas.

No entanto, em conseqüência desse meu tirocínio na escola, o meu nome começou a difundir-se de tal modo na arte da dialética, que não apenas a fama dos meus condiscípulos, como também a do próprio mestre, reduzida pouco a pouco, acabou por se extinguir. Daí resultou que, presumindo eu próprio cada vez mais de mim mesmo, transferisse o mais depressa possível a minha escola para Corbeil, mais próxima da cidade de Paris, para que daí certamente a minha indiscrição promovesse assaltos mais freqüentes de discussão. Não havia, porém, transcorrido muito tempo quando, por causa do ardor descomedido pelos estudos, e atingido pela doença, fui obrigado a retornar à terra natal; afastado da França durante alguns anos, eu ainda era procurado mais ansiosamente por aqueles que o estudo da dialética espicaçava.

Decorridos, entretanto, alguns poucos anos, quando eu já estava curado havia muito tempo da minha enfermidade, aquele meu preceptor Guilherme, arquidiácono de Paris, tendo trocado o seu antigo estado de vida, entrou para a Ordem dos Clérigos Regulares com a intenção, como diziam, de, quanto mais religioso ele fosse considerado, conseguir ser promovido a um grau mais elevado da dignidade eclesiástica, como de fato logo aconteceu, quando foi feito bispo de Châlons. Todavia, o revestimento desse seu novo estado de vida não o retirou da cidade de Paris ou do costumeiro estudo da filosofia, mas no próprio mosteiro no qual se refugiara, por causa da vida religiosa, imediatamente fez funcionar uma escola pública, segundo o costume estabelecido. Então eu retornei para junto dele a fim de estudar retórica com ele. Além de outras tentativas das nossas discussões, eu o constrangi por meio de claríssimas provas racionais a modificar, ou melhor, a destruir a sua antiga sentença a respeito dos universais. Na verdade, ele era da opinião, a respeito da comunidade dos universais, de que a mesma coisa existia essencial e, ao mesmo tempo, inteiramente em cada um dos seus indivíduos, dos quais, por certo, não haveria nenhuma diversidade na essência a não ser a variedade na multiplicidade dos acidentes. Então ele corrigiu de tal modo essa sua sentença que, em seguida, afirmava que a mesma coisa existe não essencialmente mas indiferentemente. E visto que neste mesmo *assunto* a respeito dos universais sempre foi esta a principal questão entre

os dialéticos, e tão importante que também Porfírio, na sua *Isagoge,* ao escrever sobre os universais, não se aventurava a resolvê-la mas declarava: "Com efeito, é um assunto muito difícil", quando Guilherme corrigiu, ou melhor, quando, coagido, abandonou essa sentença, suas aulas caíram em tamanha negligência que mal incluiriam outras questões de dialética, como se o resumo inteiro dessa arte consistisse na sentença sobre os universais. Em conseqüência disso, o meu ensino recebeu tanta força e autoridade que aqueles que anteriormente aderiam com mais veemência àquele nosso mestre, e que molestavam ao máximo o meu ensino, acorreram em revoada às minhas aulas, e aquele mesmo que havia sucedido ao meu mestre na escola-catedral de Paris me ofereceu o seu lugar, a fim de que aí mesmo, junto com os outros, ele se inscrevesse entre os meus alunos, onde antes florescera aquele que fora o seu e o meu mestre. No entanto, não é fácil exprimir como, poucos dias depois de eu aí reger a cadeira de dialética, meu mestre começou a consumir-se de inveja, e com que sofrimento se atormentava, de tal modo que, não sustentando por muito tempo o ardor da miséria que o dominara, empreendeu astutamente conseguir a minha remoção. Mas como não tinha motivo para agir contra mim abertamente, resolveu privar da escola, sob a acusação de crimes detestáveis, aquele que me cedera o seu lugar de professor e que foi substituído na sua função por um outro que fora outrora meu rival.

Então eu voltei a Melun e aí estabeleci a minha escola como antes, e quanto mais claramente a sua inveja me perseguia tanto mais autoridade ele me proporcionava, de acordo com o dito do poeta: "A inveja acomete o que é mais alto; os ventos sopram com violência contra os cumes mais elevados" (Ovídio, *De Remedio Amoris,* I, 369).

Não muito tempo depois, porém, como ele percebesse que quase todas as pessoas sensatas tinham muitas dúvidas a respeito do seu espírito religioso, e começassem a murmurar severamente quanto à sua conversão — pois, na verdade, ele de modo algum havia abandonado a cidade —, transferiu-se junto com a comunidade dos irmãos e com a escola para uma certa vila afastada da cidade. Imediatamente voltei de Melun a Paris com a esperança de que ele me deixaria doravante em paz. No entanto, como observei, ele fizera o meu lugar ser ocupado por um meu rival. Por isso, fui estabelecer o meu acampamento da escola fora da cidade, na montanha de Santa Genoveva, como se eu quisesse assediar aquele que ocupara o meu lugar. Quan-

do meu mestre soube disso, imediatamente, e com impudência, retornou à cidade, tornando a trazer os alunos de que então dispunha e a comunidade de irmãos para o seu primitivo mosteiro, como quem viesse libertar do meu cerco o seu soldado que ali deixara. Mas, ao pretender ajudá-lo, prejudicou-o gravemente. Com efeito, antes ele ainda tinha uns discípulos quaisquer, principalmente por causa das suas lições sobre a gramática de Prisciano, na qual se acreditava que ele gozava de muito crédito. Todavia, depois que o mestre voltou, ele perdeu absolutamente todos os alunos e, desse modo, foi obrigado a desistir do seu cargo escolar. Não se passou muito tempo que ele próprio, desesperando doravante da glória mundana, também se convertesse à vida monástica. Mas depois da volta do meu mestre para a cidade, a própria realidade há muito tempo já te fez ciente dos conflitos e discussões que meus alunos mantiveram tanto com ele como com os seus discípulos, e dos êxitos que a fortuna nos proporcionou nesses combates, ou melhor, a mim mesmo. Para falar comedidamente citarei com audácia aquele dito de Ajax:

"...Se procuras saber o resultado desta luta,
eu não fui vencido por ele."

(Ovídio, *Metamorfoses,* XIII, 89, 90.)

Se eu silenciasse sobre isso, os próprios fatos clamariam e haviam de contar o desfecho.

Mas enquanto se passavam essas coisas, minha mãe caríssima, Lúcia, obrigou-me a voltar à terra natal. Na verdade, depois da entrada de meu pai Berengário para a vida monástica, ela se dispunha a fazer o mesmo. Depois que isso se realizou, retornei à França, principalmente para estudar a doutrina sagrada, quando o meu já mencionado Mestre Guilherme se destacava como bispo de Châlons. Nesse ensino, entretanto, o seu Mestre Anselmo de Laon desfrutava então da máxima autoridade por lecionar havia muitos anos.[2]

[2] É preciso não confundir este Anselmo de Laon com Santo Anselmo de Cantuária, autor das obras traduzidas neste volume. (N. do T.)

Abelardo vem ter com Mestre Anselmo em Laon

Então fui ter com esse velho que conquistara um grande nome mais pela sua longa prática do que pelo engenho ou pela memória. Se alguém vinha bater à sua porta, incerto, para consultá-lo sobre alguma questão, voltava mais incerto. Na verdade, parecia admirável aos olhos dos seus ouvintes mas era nulo aos olhos dos que lhe faziam perguntas. Tinha uma elocução admirável, mas era vazio de conteúdo, oco de pensamento. Quando acendia o fogo, enchia a sua casa de fumaça mas não a iluminava. Sua árvore parecia toda vistosa na sua folhagem aos que a olhavam de longe, mas revelava-se infrutífera aos que a observavam de perto e com cuidado. No entanto, quando eu me aproximei dela para lhe recolher o fruto, percebi que se tratava daquela figueira que o Senhor amaldiçoou ou daquele carvalho ao qual Lucano comparou Pompeu, ao dizer:

> "Eleva-se, sombra de um grande nome,
> Como um carvalho altivo no campo fecundo, etc."
>
> (Lucano, *Farsália,* I, 135-136.)

Estando, pois, disso convencido, não me deixei ficar ocioso à sua sombra por muito tempo; pouco a pouco, todavia, como eu comparecesse cada vez mais raramente às suas aulas, alguns dentre os seus discípulos mais destacados tomaram isso como ofensa grave, como se eu estivesse a desprezar tão grande mestre. Por isso, provocando-o, também, contra mim secretamente, tornaram-me odioso a ele com as suas pérfidas sugestões. Aconteceu que, certo dia, depois de algumas conferências sobre as Sentenças, nós estudantes gracejássemos uns com os outros. Vai daí que um deles me perguntou com intenção sorrateira, a mim que ainda não estudara senão livros de filosofia, o que eu achava das lições sobre os livros sagrados. Respondi que, decerto, o estudo dessas obras era muito salutar, pois através da sua leitura chega-se a conhecer o modo de salvar a alma, mas que eu muito me admirava de que para aqueles que são instruídos não bastassem, para entender as exposições dos Santos Padres, os seus próprios escritos ou os comentários, de tal modo que não precisassem

evidentemente de um outro ensino. Muitos dos presentes caíram no riso e perguntaram se eu poderia fazer isso e se ousaria empreender tamanha tarefa. Retruquei que estava pronto para me submeter à prova se eles o quisessem. Então, a gritar e a rir ainda mais, exclamaram: "Por certo que nós aprovamos. Vamos procurar e entregar-te o comentário de algum passo pouco conhecido da Escritura, e assim comprovaremos o que prometeste". Todos concordaram, então, na escolha de uma profecia muito obscura de Ezequiel. Aí, tomando o comentário, convidei-os logo para minha aula no dia seguinte. Houve alguns que, contra a minha vontade, me davam conselhos, dizendo que eu não devia me apressar a cumprir o prometido, mas que, como eu ainda era inexperiente, devia velar por muito tempo a esquadrinhar e a confirmar a minha exposição. Indignado, porém, respondi que não era do meu costume avançar por meio da prática, mas sim por meio do engenho, e acrescentei que ou eles não adiariam o comparecimento à minha aula conforme a minha decisão ou eu desistiria completamente de tudo. Sem dúvida, poucas pessoas estiveram presentes à minha aula, já que parecia ridículo a todos que eu, quase absolutamente inexperiente na ciência sagrada, dela viesse a tratar tão apressadamente. Entretanto, minha aula encantou de tal modo a todos os que a ela compareceram que eles a exaltaram com extraordinários elogios e me compeliram a fazer comentários de acordo com o teor da minha exposição. Logo que ouviram isso, aqueles que não estiveram presentes começaram, à porfia, a concorrer à segunda e à terceira aula, e todos se puseram igualmente muito solícitos a copiar os comentários que eu começara a fazer desde o seu início no primeiro dia.

Anselmo começa a perseguir Abelardo

Em conseqüência disso, esse velho senhor, abalado por violenta inveja e já estimulado então contra mim pelas instigações de alguns, como lembrei acima, começou a perseguir-me pelas minhas aulas sobre a ciência sagrada, não menos do que anteriormente o fizera meu Mestre Guilherme pelas de filosofia. Estavam então na escola desse velho senhor dois estudantes, que pareciam destacar-se acima dos outros, Alberico de Rheims e Lotulfo de Lombardia, que quanto mais presumiam da própria excelência tanto mais se exasperavam contra

mim. Assim, movido principalmente pelas sugestões desse dois, como algum tempo depois se advertiu, aquele velho perturbado proibiu-me arrogantemente de continuar a exercer o papel de comentador que eu havia começado no lugar em que ele ensinava, aduzindo, como justificativa, por ser eu ainda desprovido de instrução nessa área de estudos, que eu talvez viesse a escrever algo de errado naquela obra, e que tal erro lhe seria imputado. Quando essa notícia chegou aos ouvidos dos estudantes, eles ficaram tocados por profunda indignação diante de tão clara aleivosia dita pela inveja, tal como a ninguém jamais acontecera. E quanto mais clara foi a desfeita, tanto mais se converteu em motivo de honra para mim e, desse modo, perseguindo-me, ele me tornou mais glorioso.

Abelardo finalmente triunfou em Paris

Assim, depois de alguns dias, voltei a Paris e desfrutei por alguns anos tranqüilamente da escola que, havia muito tempo, me fora destinada e oferecida e da qual eu havia sido expulso. Aí, logo no início do curso, tratei de terminar aqueles comentários de Ezequiel que começara em Laon. E, na verdade, essas aulas foram tão bem recebidas pelos estudantes, que já admitiam que eu não tinha menos encanto na ciência sagrada do que aquele que eles já haviam apreciado na filosófica. E, por causa do interesse despertado pelos meus dois cursos, o número de alunos da escola multiplicou-se de modo extraordinário, e não te pôde passar despercebido, devido à fama, quanto lucro financeiro e quanta glória eles me proporcionaram.

Mas, porquanto a prosperidade sempre faz inchar os tolos, e o repouso mundano debilita o vigor da alma e facilmente o enfraquece por meio dos atrativos carnais, quando eu já me considerava como o único filósofo eminente e não temia mais nenhuma outra inquietação, comecei a afrouxar as rédeas às paixões, eu que antes vivera na maior continência. E quanto mais eu me adiantava na filosofia e na ciência sagrada, mais eu me afastava dos filósofos e dos santos pela vida impura. É certo que os filósofos, e nem se fale dos santos, isto é, dos que atendem às exortações da Sagrada Escritura, destacaram-se de modo extraordinário pelo brilho da castidade. Quando, pois, eu estava completamente atormentado pela soberba e pela luxúria, a graça divina proporcionou-me, ainda que eu não o quisesse, o remédio para

essas duas doenças, primeiro da luxúria, e depois, da soberba; da luxúria, privando-me dos meios com os quais a ela me entregava; mas da soberba que se originava em mim principalmente da ciência das letras, conforme aquela palavra do Apóstolo: "A ciência incha" — humilhando-me, ao queimarem aquele livro de que principalmente eu me gloriava. Quero que conheças agora a história dessas duas curas de modo mais verdadeiro pela narração dos próprios fatos do que através dos boatos e na mesma ordem em que ocorreram.

Uma vez que sempre detestei a sujeira das meretrizes, e como a dedicação ao estudo e à atividade escolar me mantinha retraído do contato e do convívio com mulheres nobres, e como eu não me relacionava muito com as mulheres de condição comum, a má sorte acariciando-me, como se diz, descobriu uma ocasião mais conveniente para me derrubar do píncaro da glória, ou melhor, a piedade divina reivindicava para si um homem humilhado em vez de muito soberbo e esquecido das graças recebidas.

Como o amor por Heloísa levou Abelardo à queda que lhe feriu o corpo e a alma

Havia na cidade de Paris certa mocinha chamada Heloísa, sobrinha de um cônego chamado Fulberto, que quanto mais a amava tanto mais cuidadosamente procurava que ela se adiantasse em toda a ciência das letras, tanto quanto possível. Pelo rosto ela não fazia má figura, mas era a primeira pela riqueza dos seus conhecimentos. De fato, quanto mais esta vantagem da ciência literária é rara entre as mulheres tanto mais servia de recomendação à mocinha e a tornara famosíssima em todo o reino. Ponderadas então todas as coisas que costumam cativar os amantes, pensei em uni-la a mim pelo amor muito cômodo e acreditei poder conseguir isso de modo muito fácil. Por certo que eu era, então, pessoa de grande nome e me destacava pelo encanto da juventude e da aparência de tal modo que eu não temia ser repelido por qualquer mulher que eu dignasse favorecer com meu amor. Acreditei que essa mocinha cederia diante de mim tanto mais facilmente quanto eu sabia que ela possuía e amava a ciência das letras. Embora nós estivéssemos separados, era possível que nos tornássemos presentes um ao outro por intermédio de cartas, assim como escrever com mais audácia aquelas coisas que geralmente não

se dizem de viva voz e, desse modo, estaríamos sempre em agradáveis colóquios.

Ora, todo inflamado de amor por essa mocinha, procurei a ocasião pela qual ela se me tornasse familiar pelo convívio doméstico e cotidiano e assim a arrastasse a ceder mais facilmente. Para que isso acontecesse, tratei com o mencionado tio da moça, por intermédio de alguns dos seus amigos, para que ele me recebesse em sua casa, que ficava próxima da minha escola, por um preço qualquer que ele estipulasse, alegando na verdade o pretexto de que o cuidado da minha casa prejudicava os meus estudos e que a excessiva despesa me onerava. Ele era muito avarento e muito preocupado com que a sua sobrinha progredisse sempre mais nos seus estudos literários. Por meio dessas duas fraquezas obtive facilmente o seu consentimento e consegui o que desejava, uma vez que ele, de fato, era todo ambição de dinheiro e acreditava que a sua sobrinha aproveitaria alguma coisa do meu ensino. Rogando-me por causa disso com muita insistência, acedeu aos meus votos muito além do que eu ousaria esperar e concorreu para o amor, confiando-a inteiramente à minha orientação para que todas as vezes que me sobrasse algum tempo, depois de voltar da escola, tanto de dia como de noite, eu me consagrasse a ensiná-la. Se eu percebesse, porém, que ela fosse negligente, então que eu a castigasse severamente. Nessa matéria fiquei imensamente admirado com a sua grande ingenuidade, o que não me espantou menos que se ele confiasse uma tenra ovelha a um lobo faminto. Quando ele a entregou a mim, não apenas para ensiná-la mas, também, para castigá-la severamente, que outra coisa fazia do que dar passo livre absolutamente aos meus votos e oferecer ocasião, ainda que não quiséssemos, para que eu dobrasse mais facilmente com ameaças e golpes aquela que eu não pudesse vencer com carícias? Mas havia duas coisas que principalmente lhe desviavam a atenção de qualquer suspeita vergonhosa, a saber, o amor da sobrinha e a fama passada da minha continência.

Que mais direi? Primeiro nós nos juntamos numa casa e depois no espírito. Assim, com a desculpa do ensino, nós nos entregávamos inteiramente ao amor, e o estudo da lição nos proporcionava as secretas intimidades que o amor desejava. Enquanto os livros ficavam abertos, introduziam-se mais palavras de amor do que a respeito da lição, e havia mais beijos do que sentenças; minhas mãos transportavam-se mais vezes aos seios do que para os livros e mais freqüentemente o amor se refletia nos olhos do que a lição os dirigia para o texto. E para que não despertássemos suspeitas, o amor de vez em

quando vibrava alguns golpes, não a cólera, não o ódio, mas o encantamento; golpes que ultrapassavam a suavidade de todos os bálsamos. Em suma, que direi? Nenhum grau do amor foi omitido por nós dois apaixonados, e tudo o que o amor pôde imaginar de insólito foi acrescentado e, quanto menos tínhamos experiência dessas alegrias, tanto mais ardentemente nelas nos demorávamos e tanto menos nos cansávamos disso.

E quanto mais essa volúpia me dominava, tanto menos eu podia consagrar-me à filosofia e ocupar-me da escola. Para mim era muito aborrecido ir à escola ou nela permanecer, como era, igualmente, muito difícil para mim ficar em pé, enquanto dedicava as vigílias noturnas ao amor e as horas diurnas ao estudo. As aulas, então, tinham em mim um expositor negligente e indiferente, de tal modo que eu já nada proferia servindo-me do engenho, mas repetia tudo mecanicamente, e já não passava de um repetidor dos meus primeiros achados e, se fosse possível ainda achar algo, seriam versos de amor e não os segredos da filosofia. A maior parte desses versos, como tu próprio o sabes, ainda são repetidos e cantados em várias regiões, principalmente por aqueles aos quais encanta semelhante vida. Não é fácil imaginar quanta tristeza, que gemidos e lamentos foram os dos meus alunos, quando perceberam a preocupação, ou melhor, a perturbação do meu espírito por causa disso.

Com efeito, fato tão patente não poderia enganar senão a poucos ou a ninguém, creio, a não ser àquele para cuja vergonha isso concorria principalmente, a saber, o próprio tio da mocinha. De vez em quando, se alguns boquejavam algo sobre isso, ele não o podia acreditar, tanto, como lembrei acima, pelo excessivo afeto por sua sobrinha, como, também, pela conhecida castidade da minha vida anterior. De fato, não suspeitamos facilmente da desonra daqueles que muito amamos nem pode existir a nódoa de uma vergonhosa suspeita numa profunda afeição. Daí escrever São Jerônimo em sua carta a *Sabiniano*:

"Nós costumamos ser os últimos a saber dos males de nossa casa, e os vícios de nossos filhos e esposas permanecem ignorados, enquanto os vizinhos os proclamam."

(Epístolas, 147, 10.)

Mas o que se vem a saber por último, em todo o caso, sempre se acaba por saber, e não é fácil esconder de uma pessoa aquilo que

todos já conhecem. Depois de passados vários meses, foi o que aconteceu conosco.

Oh! que dor imensa a do tio ao tomar conhecimento de tudo isso! Quanta dor, também, na separação dos próprios amantes! Como fiquei confundido e envergonhado! Como me consumi de arrependimento pela aflição da mocinha! Que gemidos de tristeza a sacudiram diante da minha vergonha! Nenhum de nós dois se queixava do que acontecera a si mesmo e sim ao outro; nenhum de nós chorava os próprios infortúnios, mas sim os do outro. Entretanto, essa separação dos corpos tornou-se o maior fator de união das nossas almas e, por se lhe negar satisfação, mais ainda se inflamava o nosso amor, e a impressão da vergonha passada despojou-nos mais ainda do pudor, e tanto menos ela se fazia sentir quanto mais a ação nos parecia ainda mais conveniente. Aconteceu conosco o que a ficção poética narra de Marte e de Vênus, ao serem surpreendidos.[3] Não muito tempo depois, a mocinha verificou que estava grávida, e logo me escreveu a respeito disso com a maior alegria, querendo saber o que eu próprio resolvia sobre o que devia ser feito. Assim, certa noite, enquanto o seu tio estava ausente, conforme combináramos, eu a tirei às escondidas da casa do tio e a conduzi sem demora para a minha terra natal, onde ficou a viver junto com minha irmã até quando deu à luz um filho que se chamou Astrolábio.

O tio dela, nesse ínterim, após a sua fuga, quase ficou louco, e ninguém poderia avaliar, exceto se passasse pela mesma experiência, quanto ele gemeu de dor e quanta vergonha sentiu. Ignorava, porém, o que faria comigo e que armadilhas me aprontaria. Se me matasse ou se me mutilasse, temia especialmente que a sua caríssima sobrinha viesse a sofrer as conseqüências disso em minha terra natal. Não podia de modo nenhum apoderar-se de mim e conservar-me preso em alguma parte contra a minha vontade, principalmente por eu me achar muito vigilante quanto a isso, de tal modo que, se ele o pudesse fazer ou se o ousasse, eu não teria dúvida em atacá-lo mais depressa.

Enfim, bastante compadecido da sua excessiva inquietação e do engano que o amor lhe infligira como a maior traição, e acusando-me severamente a mim próprio, fui procurar o homem, suplicando-lhe e prometendo-lhe qualquer reparação por tudo isso e que ele próprio decidiria qual devia ser. Eu lhe afirmei, outrossim, que tal fato não surpreenderia a quem quer que tivesse experimentado a força do

[3] Ovídio, *Ars Amatoria* II, 561. (N. do T.)

amor, e que ele se lembrasse de quantas desgraças já haviam existido nas quais as mulheres atiraram os maiores homens logo desde o início da humanidade. E para que eu ainda mais o apaziguasse de modo a lhe ultrapassar as esperanças, ofereci-me para lhe dar uma satisfação, unindo-me em matrimônio com aquela que eu seduzira, desde que isso fosse mantido em segredo, a fim de que a minha reputação não ficasse prejudicada. Ele concordou e estabeleceu comigo a concórdia que eu solicitava, empenhando a sua palavra e a de seus amigos selada com beijos, a fim de me atraiçoar mais facilmente.

A argumentação de Heloísa contra as núpcias

Imediatamente parti para minha terra natal e trouxe comigo de volta a minha amante para fazer dela a minha esposa. Ela, contudo, de modo nenhum aprovou-me o plano, mas, pelo contrário, dele me procurou dissuadir inteiramente por dois motivos, a saber, tanto pelo perigo quanto pela desonra em que eu ia incorrer. Ela jurava que seu tio nunca poderia ser aplacado por satisfação alguma, como mais tarde o reconhecemos. Ela também indagava que glória ia tirar de mim, uma vez que esse casamento me acabaria com o prestígio e humilharia igualmente tanto a ela como a mim. E ademais, que punição o mundo deveria exigir para ela, se ela lhe arrebatava tão grande luzeiro? Quantas maldições, quantos prejuízos para a Igreja, quantas lágrimas dos filósofos seguir-se-iam desse matrimônio! Quão indecoroso e lamentável seria ver que um homem como eu, que a natureza criara para todos, me dedicava a uma só mulher e me sujeitava a tanta indignidade! Ela abominava veementemente esse matrimônio que por todos os motivos seria ignominioso e pesado para mim. Ela me debuxava a minha infâmia e igualmente as dificuldades do matrimônio que o Apóstolo decerto nos exorta a evitar, quando diz:

> "Estás livre de mulher? Não procures mulher. Mas se recebes mulher em casamento, não pecas, e se a virgem se casar, não pecará. Todavia, terão as tribulações da carne. Eu, porém, quisera poupar-vos, etc.". E ainda: "Desejo que fiqueis livre de toda preocupação".
>
> (1 Coríntios, 7,27-28,32.)

Que se eu não acatasse nem o conselho do Apóstolo nem as exortações dos santos sobre o pesado jugo do matrimônio, pelo menos, dizia ela, que eu consultasse os filósofos, e prestasse atenção ao que sobre esse assunto foi escrito por eles ou para eles. Em geral, os santos tinham feito isso cuidadosamente para nos repreender.

Um exemplo é o de São Jerônimo no primeiro livro da sua obra *Contra Joviniano,* onde ele recorda que Teofrasto, depois de haver exposto diligentemente e de modo quase completo os intoleráveis aborrecimentos do matrimônio e as suas contínuas inquietações, prova por meio de argumentos muito claros que o sábio não deve casar-se, e ele próprio arremata aquela argumentação de uma exortação filosófica com a seguinte peroração: "Isso e outras coisas desse gênero serviram de argumento para Teofrasto, e qual dos cristãos não ficaria confundido? etc.". No mesmo livro diz, ainda, São Jerônimo: "Quando Cícero, após o repúdio de Terência, foi instado por Hírcio a casar com a sua irmã, ele recusou vigorosamente, afirmando que não podia consagrar-se igualmente a uma mulher e à filosofia". Ele não disse apenas "consagrar-se", mas acrescentou "igualmente", não querendo fazer qualquer coisa que viesse a competir com a filosofia.

No entanto, para que eu agora deixe de lado esse impedimento ao estudo da filosofia, prossegue Heloísa, considera a situação de uma vida honesta. Com efeito, que relação pode haver entre estudantes e criadas, escrivaninhas e berços, livros ou tabuinhas de escrever e uma roca, estiletes ou penas e fusos? Por fim, quem poderia, aplicando-se às meditações sagradas ou filosóficas, suportar o vagido das crianças, as cantarolas das amas que as embalam e a multidão barulhenta da família composta de homens e de mulheres? Quem poderia também tolerar aquelas contínuas e desprezíveis sujeiras das crianças? Os ricos podem safar-se bem da situação, dirás, uma vez que os seus palácios ou vastas moradias possuem repartições, e já que a sua opulência não sente as despesas nem se perturba com as preocupações cotidianas. Mas eu digo que a situação dos filósofos não é a mesma que a dos ricos, nem aqueles que se dedicam às riquezas ou se envolvem com as coisas profanas têm tempo para os deveres sagrados ou filosóficos.

Por isso, filósofos célebres do tempo antigo, desprezando completamente o mundo e fugindo do século mais do que abandonando-o, proibiam a si mesmos todos os prazeres, para repousarem apenas nos braços da filosofia. Um deles, que por sinal é o maior, Sêneca, declara ao instruir Lucílio: "Não deves filosofar só por teres tempo

disponível... Tudo deve ser posto de lado para que nos dediquemos a essa atividade para a qual nenhum tempo é suficientemente longo... Não importa muito se deixas de fazer ou se interrompes o estudo da filosofia; com efeito, ela não permanece quando é interrompida... É preciso resistir às ocupações, que não devem ser adiadas, mas removidas". Por conseguinte, os que entre nós se dizem verdadeiramente monges sustentam agora por amor de Deus aquilo que nobres filósofos entre os pagãos suportaram por amor da filosofia. De fato, em todos os povos, tanto entre os pagãos como entre os judeus ou os cristãos, sempre existiram alguns homens que se notabilizaram pela fé ou pela honestidade dos costumes e que se conservaram afastados do povo por uma continência e abstinência singulares. Assim, entre os judeus na Antiguidade foram os nazarenos que se consagraram ao Senhor segundo a Lei, ou os filhos dos profetas e os seguidores de Elias e Eliseu que, de acordo com o testemunho de São Jerônimo, lemos no Antigo Testamento que foram monges. Por último estão aquelas três seitas da filosofia que José no seu livro das *Antiguidades* distingue e denomina como fariseus, saduceus e essênios. Entre nós existem os monges que imitam a vida comum dos apóstolos ou a primitiva e solitária existência de João Batista. Entre os pagãos, porém, como se observou, há os filósofos. Com efeito, eles não atribuíam o termo sabedoria ou filosofia tanto à aquisição do conhecimento quanto a uma vida religiosa, como aprendemos também pela própria origem desse nome e, ainda, pelo testemunho dos próprios santos. Por isso, Santo Agostinho declara no oitavo livro da *Cidade de Deus,* ao distinguir as três classes de filósofos: "A escola Itálica teve por fundador a Pitágoras de Samos, de quem se diz que se originou o próprio nome da filosofia. De fato, como anteriormente fossem chamados de sábios aqueles que pareciam avantajar-se às outras pessoas por um certo estilo de vida louvável, quando interrogado sobre o gênero de vida que abraçava, respondeu que era filósofo, isto é, alguém que busca e ama a sabedoria, porquanto lhe parecia o cúmulo da arrogância declarar-se um sábio". Assim, nesse lance em que se diz: "Aqueles que pareciam avantajar-se às outras pessoas por um certo estilo de vida louvável, etc.", demonstra-se claramente que os sábios dos pagãos, isto é, os filósofos, eram assim denominados mais em louvor da sua vida do que do seu conhecimento. Entretanto, quão sóbria e continentemente eles próprios tenham vivido, não é meu propósito alegar com exemplos, para que eu não pareça estar a ensinar a própria Minerva.

Agora, se leigos e pagãos viveram assim, eles que não estavam

ligados por nenhum voto especial de vida religiosa, o que é preciso que faças como clérigo e como cônego para que não prefiras os vergonhosos prazeres aos ofícios divinos, para que não sejas tragado pelo abismo desse Caríbdis, para que não mergulhes vergonhosa e irrevogavelmente nessas torpezas? Mas se não te preocupas com os compromissos de clérigo, pelo menos defende a dignidade de filósofo. Se a reverência para com Deus é desprezada, que pelo menos o amor à honestidade refreie o impudor. Lembra-te de que Sócrates foi casado, e do degradante incidente pelo qual ele próprio reparou por primeiro essa nódoa da filosofia, e para que daí em diante, pelo exemplo dele, os outros homens se tornassem mais cautelosos. Esse episódio não escapou ao próprio São Jerônimo que, no primeiro livro da sua obra *Contra Joviniano,* assim escreveu a respeito do próprio Sócrates: "Um dia, como resistisse aos inúmeros insultos que Xantipa lhe prodigalizava de um andar superior, vendo-se banhado por uma água imunda, depois de limpar a cabeça, nada mais respondeu que as seguintes palavras: Eu sabia que a chuva viria depois desses trovões".

Por fim, acrescentava Heloísa que seria muito perigoso para mim trazê-la de volta, dizendo que lhe seria mais caro, e mais honroso para mim, ser ela chamada de minha amante antes que de minha esposa, a fim de que ela me conservasse só pelo seu encanto e não devido à força do laço nupcial. E ela afirmava que as alegrias que havíamos de conhecer nos nossos encontros após breves separações seriam tanto mais deliciosas quanto mais raras. Tentando convencer-me ou dissuadir-me com esses e semelhantes argumentos, como não conseguisse dobrar a minha loucura e como não tolerasse ofender-me, ela suspirou profundamente e, a derramar lágrimas, encerrou a sua peroração com o seguinte desfecho: "Finalmente, uma só coisa nos resta a fazer, que é na perdição de nós dois não vir a ser menor a dor do que o amor que a precedeu". Nem lhe faltou nessa afirmação, como todo o mundo reconheceu, o espírito de profecia.

Ora, logo que nasceu o nosso filho, depois de o ter confiado à minha irmã, voltamos ocultamente a Paris e, depois de poucos dias, tendo passado a noite numa certa igreja entregues a uma secreta vigília de orações, aí mesmo, de madrugada, estando presentes o tio dela e alguns amigos seus e meus, fomos unidos pela bênção nupcial. Imediatamente depois, retiramo-nos ocultamente cada um para o seu lado, e não nos vimos mais a não ser raramente e às escondidas, encobrindo com muita dissimulação o que tínhamos feito. O tio dela, porém, e seus familiares, procurando uma consolação para a sua desonra,

começaram a divulgar o matrimônio que havíamos contraído e a violar a respeito disso a palavra que me haviam empenhado. Heloísa, ao contrário, amaldiçoava-o, e jurava que isso não passava de refinada mentira. Por isso, Fulberto, profundamente exasperado, impunha-lhe repetidos ultrajes.

Quando me inteirei do que acontecia, enviei-a para certa abadia de monjas, perto de Paris, chamada Argenteuil, onde ela outrora, quando menina, fora educada e instruída. Fiz preparar para ela o hábito religioso conveniente à vida monástica e com ele a revesti, exceto o véu. Tendo ouvido o que se passara, o tio dela e os seus parentes ou cúmplices acharam que eu já zombara imensamente deles e que, ao fazê-la monja, eu queria desembaraçar-me dela facilmente. Donde, profundamente indignados e mancomunados contra mim, certa noite, enquanto eu repousava e dormia num quarto retirado da minha residência, tendo corrompido com dinheiro o meu servidor, puniram-me com a vingança mais cruel e vergonhosa, e de que o mundo tomou conhecimento com o maior espanto, isto é, cortaram aquelas partes do meu corpo com as quais eu havia perpetrado a façanha que eles lamentavam. Imediatamente depois disso, eles fugiram e dois deles, que puderam ser presos, foram privados dos olhos e dos órgãos sexuais, sendo um deles o meu servidor já mencionado que, enquanto permanecia comigo a meu serviço, foi levado à traição pela cobiça.

A chaga do corpo

Depois que amanheceu, estando a cidade inteira reunida em torno de mim, seria difícil, ou melhor, impossível exprimir o espanto, a estupefação que deles se apoderou, as lamentações a que se entregaram, os gritos com que me afligiram e o pranto com que me perturbaram. Na verdade, foram principalmente os clérigos e, de modo especial, os meus alunos que me torturaram com os seus intoleráveis lamentos e queixumes, de tal modo que eu me via muito mais incomodado pela sua compaixão do que pelo sofrimento da ferida; sentia mais a vergonha do que a mutilação e era mais atormentado pela infâmia do que pela dor. Ocorria-me o pensamento da grande glória que eu havia pouco desfrutava e de que modo ela fora abatida por um incidente vulgar e vergonhoso, ou melhor, como ela fora completamente destruída e, por justo juízo de Deus, eu fora castigado naquela

parte do meu corpo em que eu pecara, e como por uma justa traição aquele que eu antes atraiçoara me deu o troco por sua vez; como os meus rivais exaltaram uma eqüidade tão manifesta, e como essa chaga provocaria a desolação de um sofrimento perpétuo em meus parentes e amigos, e com que extensão essa infâmia singular difundir-se-ia pelo mundo inteiro. Que outro caminho restava para mim? Como eu enfrentaria o público ao ser apontado a dedo por todos, ao ser denegrido por todas as línguas e ao ser dado a todos em espetáculo monstruoso? E o que também não pouco concorria para a minha confusão era que, de acordo com a letra da Lei, que mata, fosse tão grande junto à Deus a abominação dos eunucos, de tal modo que os homens reduzidos a esse estado pela amputação ou pelo esmagamento dos órgãos genitais eram proibidos de ingressar numa igreja por serem imundos e fétidos, e que os próprios animais nessa condição eram absolutamente rejeitados num sacrifício (Levítico, 22,24): "Não oferecereis ao Senhor um animal cujos testículos tenham sido machucados, esmagados, arrancados ou cortados". E ainda (Deuteronômio, 22,1): "O eunuco, cujos testículos foram esmagados ou cortado o membro viril, não será admitido na assembléia do Senhor". Encontrando-me nesse mísero estado de abatimento, confesso que foi mais a confusão provocada pela vergonha do que a devoção suscitada pela conversão que me impeliu para o refúgio de um claustro monástico. Nesse ínterim, Heloísa, primeiro por minha ordem, e depois por sua espontânea vontade, tomou o véu e ingressou num mosteiro. Assim, ambos recebemos, ao mesmo tempo, o sagrado hábito, eu na abadia de São Dionísio, e ela, no mosteiro de Argenteuil, já mencionado. Lembro-me de que, quando muitos dos seus simpatizantes em vão procuravam dissuadi-la, jovem como ela era, de submeter-se ao jugo da regra monástica como a um castigo intolerável, ela prorrompia entre lágrimas e soluços, quanto podia, naquela queixa de Cornélia:

"Ó excelente esposo,
não foste feito para o meu leito nupcial!
A Fortuna tinha tanto direito sobre alguém tão grande?
Por que sendo criminosa eu me casei, se eu devia tornar-te [infeliz?
Recebe agora o castigo que, por livre vontade, expiarei".

(Lucano, *Farsália,* VIII, 94-98.)

Com essas palavras ela se apressou logo em ir para o altar e, sem demora, dele tomou o véu abençoado pelo bispo e diante de todos ligou-se à vida monástica.

Entretanto, mal ainda eu me restabelecera da ferida, que os clérigos vieram ter comigo, solicitando tanto ao meu abade quanto a mim, com súplicas contínuas, para que eu agora me consagrasse ao estudo pelo amor de Deus, já que até então eu só o fizera pela ambição do dinheiro ou do louvor. Diziam que eu devia considerar que o talento que me fora concedido por Deus me seria exigido por Ele com juros e que, como eu me ocupara até aqui principalmente dos ricos, tratasse agora de instruir os pobres. Eles observavam que eu agora reconheceria ter sido tocado pela mão do Senhor principalmente para que, mais livre dos prazeres carnais e afastado da vida tumultuosa do mundo, eu pudesse dedicar-me ao estudo das letras e tornar-me verdadeiramente um filósofo de Deus e não do mundo. Entretanto, aquela abadia à qual eu me recolhera apresentava um estilo de vida muito profano e vergonhoso, e o seu próprio abade, quanto mais se avantajava aos outros pela dignidade, tanto mais era conhecido pela vida dissoluta e pela má reputação. Como eu denunciasse com freqüência e veementemente, tanto em particular como em público, as suas intoleráveis torpezas, tornei-me odioso e importuno a todos, acima da medida. Embora eles estivessem tremendamente satisfeitos com as solicitações constantes feitas pelos meus discípulos, aproveitaram essa ocasião para me afastar do seu caminho.

Desse modo, devido aos seus constantes pedidos e à importuna pressão, e devido à intervenção do meu abade e dos irmãos, retirei-me para uma casinhola a fim de consagrar-me da forma costumeira ao ensino. Na verdade, acorreu uma tal multidão de estudantes às minhas aulas que nem o lugar lhes permitia acomodação nem a terra bastava para os alimentos. Ali, o que era mais conveniente ao meu estado de vida, eu me aplicava grandemente ao estudo da ciência sagrada mas sem ter abandonado totalmente o ensino das artes seculares com as quais eu estivera mais habituado e que eles reclamavam bastante de mim. Fiz das artes liberais uma espécie de anzol com o qual, sob o engodo do sabor filosófico, eu os atraía ao estudo da verdadeira filosofia, tal como a *História Eclesiástica,* de Eusébio, recorda que costumava fazer Orígenes, o maior dos filósofos cristãos. Todavia, como o Senhor parecia ter-me concedido não menos facilidade na Escritura divina do que na profana, minha escola, por causa dos dois cursos, começou a crescer extraordinariamente, e todas as outras, a

declinarem de modo impressionante. Com isso eu provoquei contra mim de modo especial a inveja e o ódio dos mestres, que, sempre que podiam, me tiravam a autoridade, ao me lançarem em rosto, enquanto eu estava ausente, principalmente duas coisas: que é muito contrário ao objetivo de um monge deter-se no estudo dos livros profanos, e que eu presumia arvorar-me em mestre da ciência sagrada sem ter tido a orientação de um professor. Queriam desse modo que me fosse proibido todo o exercício do ensino e, para conseguir isso, atiçavam incessantemente os bispos, os arcebispos, os abades e todas as pessoas de nome, na vida religiosa, ao seu alcance.

O livro de teologia e a perseguição que sustentou da parte de alguns condiscípulos

Ora, aconteceu que eu me aplicasse, de início, a discorrer sobre o próprio fundamento da nossa fé por meio de analogias propostas pela razão humana, e que eu compusesse para os meus alunos um tratado *Sobre a Unidade e a Trindade de Deus.* Eles me pediam argumentos humanos e filosóficos, e insistiam mais naqueles que pudessem ser entendidos do que proferidos, dizendo ser supérflua a prolação de palavras sem a compreensão das mesmas, e que não se pode crer naquilo que antes não se entendeu, e que é ridículo alguém pregar aos outros o que nem ele próprio nem aqueles que ensina podem compreender com o intelecto. O próprio Senhor estigmatizou-os como cegos a servirem de guias de cegos (Mateus, 15,14).

Quando muitas pessoas viram e leram esse tratado, o contentamento foi geral, já que ele parecia satisfazer a todos quanto a esse assunto. E visto que essas questões pareciam as mais difíceis entre todas, tanto maior se julgava a sutileza da sua solução. Vai daí e os meus rivais profundamente excitados reuniram contra mim um concílio, destacando-se principalmente entre eles aqueles dois velhos conspiradores, a saber, Alberico e Lotulfo, que depois da morte dos seus e meus mestres, Guilherme e Anselmo, pretendiam reinar sozinhos depois deles e também suceder-lhes como seus herdeiros.

Como ambos dirigiam escola em Rheims, através das suas contínuas sugestões concitaram contra mim o seu arcebispo Raul para que, de concerto com Conão, bispo de Preneste, e que então desempenhava a função de legado na Gália, convocasse uma certa assembléia,

sob o nome de concílio, na cidade de Soissons e me fizesse vir e trazer comigo aquele tratado que eu compusera sobre a Trindade. E assim se fez. Antes, porém, que eu ali chegasse, aqueles meus dois citados rivais haviam me difamado de tal maneira junto ao clero e ao povo que no primeiro dia da minha chegada quase me lapidaram e aos poucos discípulos que me acompanharam, dizendo que eu havia ensinado e escrito que há três deuses, tal como lhes fora inculcado. Logo que cheguei à cidade, fui ter com o legado e lhe entreguei o meu livro para que ele o examinasse e o julgasse, e declarei que estava pronto para fazer correções ou dar satisfação, se eu tivesse escrito ou dito alguma coisa que discrepasse da fé católica. Todavia, ele imediatamente me ordenou que levasse o livro ao arcebispo e aos meus dois rivais para que aqueles mesmos que me acusavam julgassem a questão, de sorte que se cumprisse em mim, também, a sentença da Escritura:

> "Meus inimigos são meus juízes".
> (Deuteronômio, 32,31.)

Eles, porém, tendo examinado e revolvido várias vezes o livro, como não tivessem encontrado coisa alguma que ousassem me lançar em rosto na audiência, adiaram para o fim do concílio a condenação do livro, pela qual tanto ansiavam. Nesse entretempo, antes que se abrisse o concílio, eu expunha cada dia em público para todos a fé católica, conforme o que eu escrevera, e todos os que me ouviam recomendavam com grande admiração tanto a fluência do meu discurso quanto a minha compreensão do assunto. Quando o povo e o clero observaram isso, começaram a dizer entre si: "Vejam que ele agora fala abertamente e ninguém diz algo contra ele, e o concílio convocado especialmente contra a sua pessoa, segundo ouvimos, chega rapidamente ao fim. Porventura reconhecem os juízes que são eles os que estão errados e não ele?" Por causa disso os meus rivais ficavam cada dia mais e mais enraivecidos.

Um dia, Alberico, com a intenção de me armar um laço, aproximando-se com alguns dos seus discípulos, e depois de algumas palavras amáveis, disse que ficara perplexo com algo que observara em meu livro, ou seja, pois uma vez que Deus gerou Deus, como não existe senão um só Deus, eu, no entanto, negava que Deus gerasse a si mesmo. Imediatamente lhe respondi: "Se quiseres, explicarei essa questão". "Nesses assuntos", replicou ele, "não estamos interessados

nas justificações da razão humana nem na tua interpretação, mas apenas nas palavras da autoridade." Disse-lhe eu então: "Vira a página do livro e encontrarás a autoridade". Ele estava com o livro que trouxera consigo. Voltei-me para a passagem que eu conhecia e que ele ou não descobrira ou não achara porque só procurava o que me pudesse prejudicar; e foi da vontade de Deus que logo me caísse sob os olhos o que eu queria. Era uma sentença do primeiro livro do *De Trinitate,* de Santo Agostinho. Ela assim reza:

"Quem pensa que Deus é de tal poder que se geraria a si próprio, erra tanto mais quanto não só Deus não existe assim, como tampouco a criatura espiritual ou a corpórea. Com efeito, não existe absolutamente coisa alguma que se engendre a si mesma".

(*De Trinitate,* I, 1.)

Quando os seus discípulos que estavam presentes ouviram isso, ficaram aturdidos e ruborizados de vergonha. Ele próprio, todavia, para proteger-se de qualquer modo, exclamou: "Sim, mas isso é para ser bem entendido". Eu, porém, concedi que isso não era novidade mas que nada tinha a ver com a presente questão, pois ele próprio exigia apenas palavras e não uma interpretação; agora, se ele quisesse escutar a interpretação e a razão, declarei que estava pronto para demonstrar que, de acordo com o seu parecer, ele havia caído na heresia segundo a qual Aquele que é o Pai é o Filho de Si mesmo. Quando ele ouviu isso, imediatamente, como louco de raiva, passou às ameaças e asseverou que nem os meus argumentos nem as minhas autoridades me salvariam nesse caso. E desse modo se retirou.

No último dia do concílio, antes que tomassem os seus assentos, o legado e o arcebispo começaram a confabular longamente junto com os meus rivais e algumas outras pessoas sobre o que devia ser decretado a meu respeito e quanto ao meu livro, pois tal fora a razão pela qual eles principalmente haviam sido convocados. E visto que no momento não tinham o que alegar contra mim, fosse pelas minhas palavras, fosse pelos meus escritos, conservaram-se calados por algum tempo ou falaram mal de mim menos abertamente. Então, Godofredo, bispo de Chartres, que se destacava dos restantes bispos pela fama de santidade e pela dignidade da sua sé, começou a falar nos seguintes termos: "Vós sabeis todos, senhores aqui presentes,

qual seja a doutrina deste homem, e do talento que qualquer coisa que tenha estudado lhe obteve defensores e partidários, e que ele reduziu ao máximo a fama tanto dos seus mestres como dos nossos, de tal modo que a sua vinha estendeu os seus ramos de um mar a outro (cf. Salmos, 79,12). Se vós o tratardes severamente, sem o ouvir antes em juízo, o que não penso que o façais, sabei que ireis ofender a muitos, ainda que a vossa intenção seja reta, e que não faltarão muitos que o queiram defender, principalmente porque no seu escrito que temos em mãos nada vemos que confirme as acusações públicas e caluniosas. E como diz São Jerônimo: 'A coragem manifestada em público sempre desperta ciúmes' *(Lib. Hebr. Quaest. in Genesim Praefatio.* PL 23, 983 B), e os 'relâmpagos ferem os cimos das montanhas' (Horácio, *Odes,* lib. II, 10, 11-12).

"Sede cuidadosos para que não lhe aumenteis a fama, agindo violentamente e, desse modo, mais se nos atribua o crime de sermos movidos pela inveja a ele do que por causa da justiça. Como lembra o supracitado doutor: 'Com efeito, um falso rumor é logo abafado e a vida que se leva em seguida serve de base para julgar a anterior' (São Jerônimo, *Ep.,* 44, 13). Mas se estais dispostos a agir canonicamente contra ele, divulgai em plena assembléia a sua doutrina ou os seus escritos, que ele seja interrogado e lhe seja permitido responder livremente, de sorte que, se ficar como convicto ou se confessar a culpa, ele seja reduzido completamente ao silêncio e aí, pelo menos, agir-se-ia de acordo com a sentença do bem-aventurado Nicodemos, que, desejando livrar o próprio Senhor, dizia: 'Por acaso, a nossa lei julga um homem antes de o ouvir e de conhecer o que ele faz?' (João, 7,51)". Quando ouviram isso, os meus rivais imediatamente prorromperam numa gritaria, a exclamar: "Oh! sábio conselho, esse, de enfrentarmos a verbosidade de um homem a cujos argumentos e sofismas o mundo inteiro não poderia resistir". Mas, certamente era muito mais difícil discutir com o próprio Cristo que, no entanto, Nicodemos insistia que fosse ouvido, de acordo com a disposição da Lei.

Entretanto, como o bispo não pudesse levá-los a aceitar aquilo que propusera, tentou refrear-lhes a inveja por um outro meio, dizendo que as poucas pessoas que estavam presentes não podiam bastar para a discussão de um assunto de tanta importância e que esse caso demandava um exame mais extenso. Além disso, nessa questão ele era apenas do parecer de que o meu abade, que se achava presente, me reconduzisse para a minha abadia, isto é, o mosteiro de *São Dionísio*, e aí, depois de haver convocado muitas pessoas doutas, após uma cuidadosa investigação, ficasse determinado o que devia ser feito

quanto a essa questão. O legado aprovou esta última resolução e todos os outros também. Daí a instantes, o legado levantou-se para celebrar missa antes de entrar no concílio e, através do bispo Godofredo, mandou-me a permissão combinada, isto é, de retornar ao meu mosteiro para que aí eu aguardasse o que fosse resolvido.

Então, os meus adversários, pensando que não teriam conseguido nada se essa questão fosse tratada fora da sua diocese, onde de modo algum poderiam usar de violência, eles que não confiavam na justiça da sua causa, convenceram o arcebispo de que seria muito vergonhoso para ele se essa causa fosse transferida para outro tribunal, e que seria perigoso que eu fosse desse modo absolvido. E imediatamente foram ter com o legado e fizeram com que ele alterasse a sua decisão, e contra a sua vontade induziram-no a condenar meu livro sem nenhuma investigação e a queimá-lo imediatamente à vista de todos e a encerrar-me num outro mosteiro em clausura perpétua. Com efeito, diziam que para a condenação do livro devia ser suficiente que eu me tivesse atrevido a lê-lo publicamente, e que eu próprio o tivesse dado para ser copiado a muitas pessoas, sem que ele tivesse sido aprovado pela autoridade do Romano Pontífice ou de qualquer outra autoridade da Igreja. Achavam que isso seria muito útil para a fé cristã se, graças ao meu exemplo, se viesse a prevenir semelhante presunção da parte de muitos outros.

Como o legado fosse menos instruído do que seria necessário para o seu cargo, apoiava-se demasiadamente no conselho do arcebispo e este, por sua vez, no dos meus oponentes. Quando o bispo de Châlons pressentiu o que ia acontecer, imediatamente pôs-me a par dessas maquinações e exortou-me veementemente a que suportasse isso de modo tanto mais brando quanto mais se patenteava a todos que eles agiam do modo mais violento e que eu não duvidasse de que essa violência tão manifesta do seu sentimento de inveja redundaria muitíssimo em prejuízo deles e em vantagem para mim. Advertiu-me, outrossim, para eu não ficar perturbado de modo algum com a clausura do mosteiro, porque ele tinha certeza de que o próprio legado, que ordenara isso sob coação, havia de conceder-me completa liberdade poucos dias depois que ele fosse embora dali. E assim, a chorar, ele próprio consolou-me, quanto pôde, a mim que também chorava.

A queima do próprio livro

Depois disso, convocado para o concílio, compareci imediatamente e, sem nenhum exame ou discussão, obrigaram-me a lançar ao fogo, com minha própria mão, o meu livro, que assim foi queimado. Contudo, para que não parecesse que eles nada tinham a dizer, um dos meus adversários murmurou que tinha deparado em meu livro com a afirmação de que só o Pai é Deus onipotente. Quando o legado se inteirou dessa observação, ficou muito surpreso e respondeu que não se devia acreditar que nem sequer uma criança cometeria tal erro, e disse que a fé comum sustenta e professa que existem três onipotentes. Ao ouvir isso, um certo Teodorico, mestre de uma escola, aduziu com ironia um passo de Santo Atanásio: "E contudo não existem três onipotentes, mas um só Onipotente" (cf. *Symbolum Quicumque).* Quando o seu bispo começou a repreendê-lo e a detê-lo como se fosse um réu de lesa-majestade, ele o enfrentou audaciosamente e, lembrando as palavras de Daniel, exclamou: *"Tão estultos sois vós, filhos de Israel? Condenastes um filho de Israel sem julgamento e sem conhecer a verdade. Recomeçai o julgamento e julgai o próprio juiz* (Daniel, 13,48-49), vós que o constituístes juiz para o estabelecimento da fé e para a correção do erro; quando ele devia julgar, condenou-se pela própria boca, enquanto hoje a divina misericórdia absolve manifestamente um homem inocente, tal como outrora Deus livrou Susana dos seus falsos acusadores".

Então, o arcebispo levantou-se e, modificando as palavras tanto quanto convinha, confirmou a sentença do legado, dizendo: "Na verdade, Senhor, o Pai é onipotente, o Filho é onipotente, o Espírito Santo é onipotente, e quem discorda disto está claramente fora do caminho e não deve ser ouvido. E agora, se vos agrada, seria bom que esse irmão expusesse perante todos a sua fé para que a mesma, conforme seja conveniente, seja aprovada ou reprovada e corrigida". Todavia, quando eu me levantei para professar e expor a minha fé, a fim de exprimir o que eu sentia, com palavras próprias, meus adversários disseram que eu não precisava de outra coisa senão recitar o símbolo de Atanásio, o que qualquer criança poderia fazer *igualmente.* E para que eu não alegasse uma desculpa por ignorância, como se eu não estivesse acostumado com aquelas palavras, fizeram trazer o

texto para que eu o lesse. Eu o fiz, em meio a suspiros, soluços e lágrimas, do modo que me foi possível. Em seguida, entregue, como se fosse um réu e um convicto, ao abade de São Medardo, que estava presente, fui arrastado para o seu claustro como para um cárcere, e imediatamente o concílio foi dissolvido.

No entanto, o abade e os monges daquele mosteiro, pensando que eu ia permanecer ali com eles por mais tempo, receberam-me com a maior alegria e, tratando-me com todo o cuidado, tentavam consolar-me em vão. Ó Deus, que julgas a eqüidade, com quanto amargor da alma e com quanta amargura do coração eu então te censurava, como louco, e te acusava, cheio de cólera, repetindo freqüentemente a queixa de Santo Antão: "Bom Jesus, onde estavas?" O que eu pude sentir então, a saber, a dor que me atormentou, a vergonha que me confundiu, a perturbação do desespero, eu não posso exprimir agora. Eu comparava com aquelas coisas que outrora eu padecera no corpo tudo quanto eu agora suportava, e julgava-me o mais miserável de todos os homens. Eu julgava a passada tradição pequena em comparação desta afronta, e lamentava muito mais o prejuízo da fama que o do corpo, uma vez que eu incidira na primeira por uma falta, enquanto fui induzido a esta crua violência por uma sincera intenção e pelo amor da nossa fé, que me impeliram a escrever.

Quando a notícia deste fato tão cruel e rigoroso espalhou-se pela vizinhança, todos censuraram veementemente os seus autores e cada um dos que estiveram presentes rejeitava a culpa do seu lado, transferindo-a para os outros, a tal ponto que, também, os meus próprios rivais negavam que a ação fora feita por seu conselho, e o legado perante todos atribuía tudo isso à inveja dos francos. Ele foi tocado pelo arrependimento incontinenti e, após alguns dias, quando já dera satisfação à inveja deles por algum tempo contra a sua vontade, tirou-me desse mosteiro estranho e enviou-me para o meu próprio, onde, como lembrei acima, cada monge era hostil à minha pessoa desde outrora, quando a sua vida vergonhosa e os seus hábitos desonestos me tornaram absolutamente suspeito, e eles acharam que seria muito difícil suportar-me, já que eu os censurava tão severamente.

Entretanto, passados alguns poucos meses, a Fortuna ofereceu-lhes uma oportunidade para maquinarem a minha perda. De fato, aconteceu, por acaso, que um dia, enquanto eu estava lendo, deparei com uma certa passagem de Beda no seu *Comentário dos Atos dos Apóstolos,* no qual ele diz que Dionísio, o Areopagita, fora bispo de Corinto e não de Atenas. Essa afirmação parecia ser-lhes muito

contrária, pois eles se vangloriavam de que o seu Dionísio (fundador do mosteiro) era o Areopagita e que a história dele indicava haver sido bispo de Atenas. Quando fiz esse achado, apresentei a alguns dos irmãos que me rodeavam, em tom de brincadeira, aquele testemunho de Beda, que se opunha à nossa tradição. Eles, porém, profundamente indignados, disseram que Beda era um escritor muito mentiroso e que o seu abade Hilduíno era tido como testemunha mais digna de fé, pois havia percorrido a Grécia durante muito tempo para investigar esse assunto e, tendo chegado à verdade, removeu completamente qualquer dúvida quando descreveu os feitos de Dionísio. Então, quando um deles me procurou com insistência e com perguntas importunas para que eu dissesse o que pensava sobre essa contenda entre Beda e Hilduíno, respondi que preferia a autoridade de Beda, cujos escritos são seguidos por todas as igrejas latinas.

A perseguição do abade e dos irmãos contra ele [4]

Depois disso, os monges ficaram enfurecidos porque lhes parecia que Abelardo queria tirar-lhes a glória, negando que o Areopagita fosse o seu patrono. Foram ter com o abade e reuniram-se em conselho, após o qual fizeram a Abelardo sérias ameaças, dizendo que iam enviá-lo ao rei para que fosse punido como homem que atentara contra a glória do reino e pusera a mão sobre a sua coroa.

Com a ajuda de alguns irmãos movidos de compaixão pela sua sorte, e com o apoio de um pequeno número de discípulos, Abelardo conseguiu evadir-se secretamente durante a noite, indo refugiar-se numa terra do Conde Tebaldo, situada na vizinhança, e onde Abelardo já havia ocupado uma casinhola anteriormente, que lhe servira de cela. O conde sabia das suas desditas e simpatizava com ele. Abelardo refugiou-se primeiro no castelo de Provins, e depois no mosteiro de Troyes, onde foi muito bem acolhido. Com o auxílio de alguns amigos influentes, Abelardo apelou para o rei e obteve permissão para retirar-se num local da sua escolha, ficando independente de qualquer abadia, e esse acordo celebrado com as autoridades monásticas foi regulamentado na presença do rei e dos seus ministros. Abe-

[4] A partir deste ponto até a *Conclusão,* exclusive, o texto não é tradução literal, mas sim um resumo elaborado pelo tradutor. (N. do E.)

lardo ganhou de amigos um terreno num lugar deserto do território de Troyes, e aí, com o consentimento do bispo da diocese, ergueu um oratório feito de juncos e colmo sob a invocação da Santíssima Trindade. Começaram então a acorrer ao deserto discípulos provenientes das cidades e dos castelos, que vinham residir em cabanas que construíam com as suas mãos, comendo ervas silvestres e pão grosseiro, dormindo na palha e usando montículos de terra por mesas. A inveja, entretanto, foi alcançar Abelardo nesse lugar remoto. A pobreza levou-o a abrir uma escola, pois reconhecia que não tinha forças para trabalhar a terra e envergonhava-se de mendigar. Os discípulos providenciavam tudo: alimento, roupa, cultivo do campo e construções para que Abelardo ficasse desimpedido dos cuidados domésticos, para só dedicar-se ao estudo. O oratório foi reformado e aumentado numa construção de pedra e madeira e foi denominado Paráclito, o Consolador, em memória da consolação que recebera nesse lugar.

A perseguição contra Abelardo por parte de certos novos apóstolos

Diz Abelardo que corporalmente estava oculto nesse lugar, enquanto a sua fama percorria o mundo inteiro, e isso levou os seus velhos e incansáveis rivais a recorrerem aos novos apóstolos, nos quais o mundo tinha fé. Um deles, São Norberto, fundador da Ordem dos Premonstratenses, fazia reviverem os princípios dos Cônegos Regulares, e o outro, São Bernardo, cisterciense, renovava os princípios da vida monástica. Esses apóstolos, diz Abelardo, espicaçados pelos seus adversários, entraram a atacá-lo implacavelmente, conseguindo até mesmo afastar dele alguns dos seus principais amigos. Devido a essas perseguições, Abelardo chegou até a pensar em ir viver em país de infiéis.

Abelardo foi eleito abade e a perseguição dos monges e de um tiranete contra ele

Havia na Bretanha, no bispado de Vannes, a abadia de Saint-Gildas-de-Rhuis, que estava sem chefe devido à morte do abade. Os

monges, de acordo com o senhor da região, escolheram Abelardo para abade, enquanto o superior de Abelardo e os monges do seu mosteiro, onde era estável por voto, aprovaram essa indicação. Abelardo acabou aceitando essa dignidade, como diz, para evitar os vexames de tantas perseguições, e foi viver numa terra bárbara, de língua desconhecida, população brutal e selvagem, no meio de monges indisciplinados e corrompidos. O senhor feudal dominava o mosteiro e oprimia-o com impostos exagerados. Abelardo era molestado no interior do mosteiro pelos monges, e fora dele pelo senhor e pelos seus esbirros.

Ao saber que o abade de São Dionísio reclamara como propriedade sua a abadia de Argenteuil, expulsando de lá Heloísa e as suas companheiras, Abelardo ofereceu-lhes, à esposa e irmã em Jesus Cristo e às monjas, abrigo definitivo no seu Oratório do Paráclito, fazendo-lhes doação do edifício com todas as suas dependências, doação que o Papa Inocêncio II, com o consentimento e a intervenção do bispo da diocese, confirmou como perpétua.

Acusação de lascívia contra Abelardo

Abelardo, até mesmo por insistência dos protetores das monjas do Paráclito, passou a visitá-las, fazendo para elas pregações especiais. Tanto bastou para que logo as más línguas entrassem em ação e começassem a difamá-lo. E ele se afastou do Paráclito para o bem de Heloísa e suas companheiras.

Os seus monges, entretanto, de Saint-Gildas, chegaram até mesmo a tentar matá-lo por várias vezes, tanto era o ódio que lhes inspirava o zelo reformador de Abelardo. De certa feita, colocaram veneno no cálice com que Abelardo ia celebrar a missa. Doutra vez, quando se achava na casa de um seu irmão carnal, conseguiram envenenar-lhe a comida, da qual Abelardo se absteve, mas que um outro monge comeu, morrendo num instante. Os monges chegavam a pagar a salteadores para que o emboscassem nas estradas, e uma vez só escapou de uma cilada com o auxílio de um dos poderosos guerreiros da região.

Conclusão

Caríssimo irmão em Cristo e íntimo companheiro de vida religiosa, esta é a história das minhas calamidades, que venho sofrendo continuamente quase desde o berço. Penso que já é suficiente o que escrevi em vista da tua desolação e da injustiça que sofreste, para que julgues, como declarei no início de minha carta, que a tua provação é nula ou ínfima em comparação das minhas, e para que a suportes mais pacientemente, considerando-a pequena. . . E assim, encorajados por esses ensinamentos e por esses exemplos, suportemos mais tranqüilamente estas provações quanto mais injustas elas são. Não duvidemos de que, se elas não servem para nosso mérito, pelo menos concorrem para a nossa purificação, e visto que todas as coisas ocorrem por disposição divina, que cada um dos fiéis se console com este pensamento de que a suprema bondade de Deus não permite jamais que nada aconteça desordenadamente, e que todas as coisas que se fazem de mal Ele próprio se encarrega de levar a um ótimo fim. . .

ÍNDICE